كتاب خلع النعلين
واقتباس النور من موضع القدمين

تـألـيف
إمام ثورة المريدين بالأندلس
الشيخ أحمد بن قسي
(ت 546هـ / 1151م)

دراسة وتحقيق
الدكتور محمد الأمراني
أستاذ الفكر الإسلامي والفلسفة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة القاضي عياض
مـراكـش

الطبعة الأولى 1418هـ / 1997 م

رقم الايداع القانوني : 1997/1703

مطبعة **IMBH**

الهاتف : 62.68.21/74.74 - آسفي

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد الرسول الأمين

غفور قل واغفر ذنوبي وعثرتي

شكور فول شكر قلبي المغفلا

على الرشد ثبت يا رشيد عزائمي

على الصبر هب لي يا صبور التجملا

ويا رب ياقدوس كن لي منزها

عن الشر سلما يا سلام مبدلا

الإهـــــداء

إلى اللذين ربياني صغيرا ، ورعياني بحبهم ورضاهم كبيرا :

أبي وأمي بارك الله فيهما.

إلى روح من تذوقت على يديه – كما تذوق الكثيرون – حلاوة البحث العلمي فعشقت الفكر الإسلامي ، المفكر الأصيل أستاذنا الجليل وشيخنا الفاضل :

الدكتور علي سامي النشار رحمه الله رحمة واسعة .

إلى من وهبني ثقته وكفاءته، فعرفت فيه المفكر الأصيل والإنسان الذي يجسد عم فضيلة وتكون فضيلته علما، أستاذنا الجليل وشيخنا الفاضل:

الدكتور التهامي الراجي الهاشمي .

إلى عائلتي الصغيرة التي تحملت ما تحملت وآزرتني لإتمام هذا العمل المتواضع

إلى كل الذين لهم فضل علي، وإلى كل إخواني الذين ساعدوني من قريب أو بعي على إتمام هذا العمل.

إليهم جميعا أرفع على استحياء هذا البحث المتواضع مع إجلال وتقدير.

ل . م

المقدمة

لاريب أن التصوف الإسلامي هو من أغنى حقول المعرفة الإسلامية وأكثرها تلوينا إن لم يكن أغناها وأكثرها عطاء، ففيه تتضافر وتتلاحم الأبعاد الأسطورية الخيالية والتاريخية والنفسانية والمجتمعية والدينية القدسية، وفيه نقارب المطلق من خلال النسبي والعجيب الخلاب من بين المألوف المتداول، ونعانق الغير من منطلق الذات، ونعايش اللاشعور عبر الشعور، ونستشف الإشارة عند العبارة، وعنده تزاح الحواجز بين "العقل" و"اللاعقل" وترفع الحدود بين "منطق البرهان" و"منطق الوجدان"، فتتداخل وتتفاعل وتتساجل فاعليات الرواية والدراية والممارسة الوجدانية، ويتضايف الظاهر والباطن والخفي والجلي والحق والحقيقة، فيحيا الإنسان في رحاب التصوف حقيقة الوجود في وجوده، ويتذوق سر المعنى في ملابسة ظواهر المبني.

والتجربة الصوفية الإسلامية ظاهرة نفسانية دينية مجتمعية إرتبطت في نشأتها وتطورها، في مبادئها ومقاصدها، في أصولها وفصولها بالمجال التداولي للإنسان المسلم، فساهمت -إلى جانب غيرها من الأنساق المعرفية الإسلامية- بصورة أو بأخرى في تشكيل مسار التاريخ الإسلامي وتلونت بتلونه، وبقدر ما كانت ملاذا قدسيا وتعويضا روحيا عن أزمات الإنسان المسلم وتدهور أوضاعه، بقدر ما كانت تفجر فيه طاقات وجدانية روحية فكرية سلوكية يتطلع من خلالها إلى التحلية والتخلية من أجل تحقيق طموحاته في الكمال الوجودي والمعرفي والأخلاقي وتجاوز شعوره بالنقص والتناهي.

وإذا كان بالإمكان -بفضل الجهود الجبارة للباحثين والمنظرين من مستشرقين وغيرهم- رسم منحنى بياني للتصوف الإسلامي بالمشرق، ورصد معظم أعمال أعلامه وتوفيرها والتنظير لها سواء تعلق الأمر بالبدايات أو فيما عداها، فإن الأمر يختلف كثيرا بخصوص التصوف بالغرب الإسلامي وخاصة بالأندلس، إذ في التصوف الأندلسي يكون هذا المنحنى البياني ناقصا تعوزه المعطيات والوثائق والمصادر حيث لا تكتمل هاته ولا تتضح إلا في مرحلة نضج التصوف بالغرب الإسلامي واكتماله مع ابن عربي الحاتمي (560-638هـ 1165/-1240م) في أواخر القرن السادس الهجري فما بعد، أما قبل هذا فتشح الأخبار وتندر المصادر بين أيدينا.

فإذا ما استنطقنا تاريخ التصوف الإسلامي الأندلسي بخصوص بواكره الأولى فإنه لن يسعفنا سوى بلائحة مطولة من أسماء الأعلام أما أعمالهم فقد طواها النسيان، وعبثت بها يد الإنسان، وأصبحت في خبر كان، وعلى رأس هؤلاء الأعلام من باب المثال لا الحصر: يمن بن رزق التطيلي(أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع للهجرة) ومؤلفه المفقود "كتاب الزهد"، وابن مسرة (ت319هـ/ 931م) ومؤلفاته التي لم يصلنا

سوى إسم ثلاثة منها : *"التبصرة"*(1) و*"الحروف"*(1) و*"توحيد الموقنين"*، وإسماعيل بن عبد الله الرعيني (عاش في أواخر القرن الرابع الهجري) الذي لانملك من أخباره وأفكاره إلا النزر اليسير، ولايقتصر الأمر على مرحلة البدايات والتأسيسات بل يمتد إلى الحلقات الوسطى والمراحل الإنتقالية، التي من أعلامها الثلاثي : ابن العريف (ت537هـ/ 1142م أو 536هـ/ 1141م) وابن برجان (ت537هـ/ 1142م أو 536هـ/ 1141م) وابن قسي (ت 546هـ/ 1151م).

وباستثناء كتاب *"محاسن المجالس"* لابن العريف (نشره أسين بلاثيوس ثم بعده نهاد خياطة)، وبعض رسائله التي جمعها أبو بكر عتيق بن مؤمن (ت548هـ/ 1153م) في كتاب *"مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة"*(نشرته عصمت دندش)، فإن مصنفات هؤلاء الثلاثة بعضها مفقود، وبعضها مازال مخطوطا، فكتابي *"مفاتيح الحقق"*و *"مطالع الأنوار ومنابع الأسرار"* لابن العريف في حكم المفقود، أما مؤلفات ابن برجان وصلنا منها كتابان مازالا مخطوطين هما : *"شرح أسماء الله الحسنى أو لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق"*والجزء الثاني من *"تفسير القرآن"*، أما ماعدا ذلك ففي حكم المفقود ككتاب *"عين اليقين"* وكتاب *"الإلهام والإرشادات"*، أما ابن قسي فقد فقدت جميع رسائله وانتاجاته ولم يصلنا منها سوى *"كتاب خلع النعلين"* الذي مازال مخطوطا لم ينشر.

وغني عن البيان أنه رغم المجهودات العلمية القيمة التي بذلها الباحثون والمفكرون من مستشرقين وغيرهم من حيث التوثيق والتأريخ والتنظير للفكر الأندلسي عامة، فإن البحث عن مزيد من المخطوطات والعمل على نشرها وتحقيقها يبقى دوما هاجسا علميا يساعد عند تحققه على مزيد من الفهم وضبط التأريخ وإتقان التنظير، ويزداد هذا الهاجس حدة كلما كنا أمام مرحلة تاريخية تستوجب ذلك كمرحلتنا هاته (النصف الأول من القرن السادس الهجري) لطبيعتها التأسيسية (حلقة وسطى في التصوف الأندلسي بين المدرسة المسرية وأصولها وبين مدرسة ابن عربي الحاتمي ونضجها وامتدادها) من جهة، ولضياع كثير من إنتاجات أصحابها من جهة أخرى.

وإن هذا الهاجس العلمي هو الدافع لرغبتنا في دراسة وتحقيق مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي، على أن هذا الهاجس العلمي كان مدعوما لدينا بالإضافة إلى المعطيات السالفة ذكرها بظروف تكوينية واهتمامات علمية ترجع بنا أساسا إلى سنوات خلت عندما كنا نحضر "دبلوم الدراسات العليا" في الفلسفة الإسلامية تحت

---

(1)- قام الشيخ كامل محمد محمد عويضة بنشر كتاب : "الحروف" و"رسالة الاعتبار" / "التبصرة" ضمن كتابه : "ابن مسرة"، ص 43-88 ، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993 .

إشراف أستاذنا الجليل وشيخنا الفاضل الدكتور علي سامي النشار، رحمه الله بواسع رحمته، حول موضوع *"التكامل المنهجي عند أبي حامد الغزالي"*، وكان آنذاك من جملة انشغالاتنا الفرعية تلمس جذور "المدرسة الغزالية" بالغرب الإسلامي (المغرب والأندلس)، وعندها كانت معرفتنا العلمية الأولى بالفكر الأندلسي عامة والتصوف الأندلسي خاصة، وأثار انتباهنا حينذاك محنة ابن برجان وموقف ابن قسي السياسي وقيادته لثورة المريدين والتهم "الإلحادية" التي ألصقت بهما، وحيث أن اهتمامنا آنذاك بـ"المدرسة الغزالية" بالغرب الإسلامي كان اهتماما فرعيا وثانويا فقد انزوى في ظل ذاكرتنا وبقي كامنا في ما قبل شعورنا، ولما هيأ الله الأسباب وعزمنا على تحضير "دكتوراه الدولة"، طفى إلى شعورنا ما كان كامنا وعزمنا على البحث في التصوف الأندلسي في مرحلته الوسطى من خلال العمل على دراسة وتحقيق مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي نظرا لما لهاته المرحلة من خصوصية كما سبق ذكرها.

ولم يكن اختيارنا لابن قسي وكتابه "خلع النعلين" موجها فقط بخصوصية مرحلته التاريخية بالنسبة للفكر الصوفي الأندلسي، من حيث أنها -كما سلف بيانه- مرحلة وسطى من جهة ومن حيث عدم توفر إنتاجات روادها من جهة أخرى، بل كان اختيارنا إلى جانب ذلك مدعوما بثلاثة معطيات، فصلنا الحديث عنها في قسم الدراسة من عملنا المتواضع هذا، ونجملها فيما يلي :

المعطى الاول : فعالية ابن قسي في مجاله التداولي :

إن أهمية ابن قسي في التاريخ السياسي والصوفي الأندلسيين تكمن في كونه يضفي صبغة سياسية ثورية على الحركة الصوفية بالغرب الأندلسي، محققا بذلك ولو لبضع سنين ما عجز عن تحقيقه كبار صوفية الأندلس سابقيه ومعاصريه أمثال : ابن مسرة، الرعيني، ابن برجان، ابن العريف، وغيرهم .

وقد كان هذا المعطى مدار المبحث الأول من القسم الأول من دراستنا للمخطوط.

المعطى الثاني : "كتاب خلع النعلين" تمثل إبداعي لتراث وثقافة مجاله التداولي :

إن أهمية مخطوط "كتاب خلع النعلين" وإن كانت مرهونة بـ"المجال التداولي" الذي ظهرت فيه-بحيث لاينبغي لنا أن نوازن بين ابن قسي ومؤلفه وبين مصنفات غيره من اللاحقين عليه كابن عربي أو ابن سبعين مثلا من أجل ترجيح هذا أو ذاك، فعمل من هذا القبيل غير موضوعي ولايراعي خصوصية المجال التداولي لكل إنتاج أو مفكر-إلا أنها تبرز في قدرة ابن قسي الذاتية على استيعاب التراث الفكري لعصره عامة والتراث

الصوفي خاصة، فكتابه "خلع النعلين" يساعدنا على رسم صورة للفكر الصوفي الأندلسي في النصف الأول من القرن السادس الهجري، إذ نلمس فيه ملامح إشراقية ذات مرجعيات أنبادوقليسية منحولة وتوجهات شيعية-إسماعيلية ومباديء اعتزالية وملامح غزالية مزجها ابن قسي بنايات قرآنية، وأحاديث نبوية، ثم تمثل الجميع وصاغه وفق تصوره الخاص ومنطلقه الذاتي ومعطيات محيطه الثقافي والسياسي (المجال التداولي).

وقد جعلنا من هذا المعطى محورالمبحث الثاني من القسم الأول من دراستنا للمخطوط.

المعطى الثالث :"كتاب خلع النعلين"إحدى مرجعيات كبار الصوفية كابن عربي الحاتمي :

إن أهمية المفكر وإنتاجه لاتتحدد فقط بمدى تأثيره على سير أحداث عصره ومكانته في هاته الأحداث، ولا بمدى قدرته على استيعاب تراث حضارته -وهما ماذكرنا سابقا-، وإنما تتحدد كذلك بمدى امتداده في التاريخ ومدى تأثيره أو إعتماده من طرف اللاحقين عليه، ومن هاته الوجهة حاولنا إبراز أوجه التقارب والتماثل والتضافر بين ابن قسي وابن عربي، كما حاولنا الوقوف عند موقف بعض الصوفية والمفكرين القدامى منه، وكان هذا جزءا مكملا للمبحث الثاني من القسم الأول من دراستنا للمخطوط.

وإذا كان اهتمام ابن عربي بابن قسي يحمل أكثر من دلالة لدرجة وضعه شرحا مطولا لـ"كتاب خلع النعلين"، فقد حاولنا مقاربة هذا الموقف من خلال المبحث الثالث من القسم الأول من دراستنا للمخطوط، عنوناه بـ*"أسلوب ابن قسي في "كتاب خلع النعلين" وأهمية مخطوط " شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي"*.

وحتى يكتمل رسم المنحنى البياني لفكر ابن قسي جعلنا المبحث الرابع والأخير من القسم الأول من دراستنا للمخطوط موضوعا لبسط وتوضيح آراء ابن قسي الصوفية انطلاقا من كتابه "خلع النعلين".

وهكذا وبتضافر مجموعة من الهواجس والمعطيات والإهتمامات ، وجدنا أنفسنا متحمسين لدراسة وتحقيق مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي ونشره، وأملا منا في إتمام دراستنا التي وطأنا بها تحقيقنا لـ"كتاب خلع النعلين" أضفنا إلى القسم الأول من الدراسة ذي المباحث الأربعة قسما ثانيا يحتوي على مبحثين: أولهما موضوعه : ***تلخيص موجز لمحتوى "كتاب خلع النعلين"***، وثانيهما هدفه : ***وصف مخطوط "كتاب خلع النعلين" ومنهج تحقيقنا له***، وبعده أردفنا قسمي الدراسة -وهما محتوى الجزء الأول من كتابنا هذا- بتحقيقنا للمخطوط -موضوع الجزء الثاني من عملنا- الذي ألحقنا به في النهاية ملحقين : أولهما : ***معجم بأهم المصطلحات الواردة بـ"كتاب خلع***

النعلين"، وثانيهما : *رسالتا ابن العريف إلى ابن قسي*، هذا إلى جانب مجموعة من *الفهارس المتعلقة بالآيات الكريمة، والأحاديث، والقوافي، والأعلام ، والملل والنحل، والأسر والقبائل والأمم والدول والأجناس ، والأماكن والبلدان ، والمصادر والمراجع.*

ولابد هنا، من باب إقرار الفضل لأهله أن أنوه وأشكر جزيل الشكر أستاذنا الجليل وشيخنا الفاضل الدكتور التهامي الراجي الهاشمي الذي وهبنا ثقته وكفاءته فرعى هذا العمل المتواضع (1) بفضيلة علمية وأبوة روحية، وبذل ما في وسعه من تشجيع بدون ملل ولا كلل ، فجزاه الله عنا خير الجزاء.

كما لايفوتني أن أوجه خالص شكري للسادة الأساتذة : الدكتور سعيد بنسعيد العلوي، والدكتور عباس ارحيلة والدكتور عبد السلام الغرميني، على الكلمات الطيبة التي قالوها في حق هذا العمل المتواضع.

---

(1)- أصل هذا الكتاب أطروحة نال بها الباحث (محمد الأمراني) دكتوراه الدولة، تخصص فكر إسلامي، بميزة حسن جدا مع توصية بالطبع من كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة القاضي عياض بمراكش، يوم 12-6-1995 .

والكتاب في طبعته الأولى وإن كانت به زيادات وتنقيحات أملتها ظروف المراجعة -تهييئا للطبع- والرغبة في تفادي -قدر الإمكان- بعض الهفوات ، إلا أنه لايبتعد ولا يختلف ولا يتعارض في شكله ومضمونه عن الأصل الذي كان عليه.

الجزء الأول :
في الدراسة

يشتمل هذا الجزء على قسمين :

- القسم الأول به أربعة مباحث .
- القسم الثاني يحتوي على مبحثين .

القســـــم الأول :

من أجل معرفة ابن قسي وقراءة فكره وحياته

محتويات القسم الأول

تمهيد

I

"كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" من تاليف الشيخ أبي القاسم أحمد بن الحسين بن قسي الأندلسي (ت456هـ/ 1151م)، وهو مخطوط نادر في التصوف الإسلامي الأندلسي.

والتصوف بالغرب الإسلامي قطعة حية من التصوف الإسلامي بالمشرق، ورغم هاته الوحدة بين التصوف الإسلامي المشرقي والمغربي فإنها وحدة لاتنفي ما لكل منهما من خصوصية.

فقديما افتخر محيي الدين بن عربي الحاتمي (ت638هـ / 1240م) بالتجربة الصوفية في الغرب الإسلامي من حيث أفضليتها وعلو شأنها، وأسبقيتها في كشف الأسرار، وإبداعها في علم المكاشفة بالمقارنة مع التجربة الصوفية في المشرق، فكان ذلك هو «فتح المغرب الذي لايجاريه فتح» (1).

على أنه رغم ما عرفه الفكر الإسلامي عامة (أصول، فقه، فلسفة، تصوف، لغة...) من خصوصية مشرقية أو مغربية إلا أنها كانت دوما خصوصية ضمن وحدة شمولية تربط الظواهر التاريخية والفكرية في العالم الاسلامي برمته.

ومن هنا ، فإن محاولات رد التصوف الإسلامي بالمشرق أو المغرب إلى أصل معين وافد أو تيار واحد خارجي زرادشتي إيراني مثل ما يدعيه جوبينو Degobineau ورينان Renan وكوربان Corbin، أو هندي كما يظن جونز W.Jones وألفرد كريمرA.Kremer وماكس هورتن M.Horten وفون هامر، أو هيليني -هيلنستي (أفلاطوني وأفلاطوني محدث، وهرمسي...) كما يرى ميركس Merx ونيكلسون Nicholson -في البداية-وبرون Brown، أو يهودي كما يزعم فنسنك Weinsinck وكوفمن Kaufmann وجولدتسهير Goldziher، أو مسيحي كما يظن هرنست بكر Becker وأسين بلاثيوس A.Palacios، ونيكلسون إلى حد ما-في البداية- (2)، هي محاولات تتنافى وقواعد البحث العلمي الموضوعي ، لأنها تتناسى فتسقط من حسابها المجال التداولي الإسلامي (القرآن، السنة، الواقع المجتمعي، ذاتية

---

(1)- ابن عربي : رسالة الانتصار ، ص 4 ، ضمن رسائل ابن عربي القسم الثاني ، ط.الاولى1367هـ

(2)- فيما يخص آراء المستشرقين الذين يرجعون التصوف الإسلامي إلى أصل أجنبي بعينه أو تيار مذهبي وافد محدد ، يمكن الرجوع إلى :

أ- جولدتسهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، القسم الرابع ص 139-186 ، ترجمة محمد يوسف موسى ومن معه ، ط.2 مصر د.ت . ====

الصوفي، الأنساق المعرفية الإسلامية الأخرى : الكلام، الفقه، اللغة، التصوف ...).

إن التجربة الصوفية الإسلامية ، ظاهرة نفسانية دينية مجتمعية، ارتبطت في نشأتها وتطورها، في مبادئها ومقاصدها بالمجال التداولي الإسلامي، فاقترن ظهورها منذ النصف الثاني من القرن الأول للهجرة فما بعده بإدانة انحراف الواقع المجتمعي والكسب غير المشروع الذي عاشه أورستقراطيو العصرين : الأموي والعباسي ، كما رفضت ما آل إليه "الفقه" من اقتصار على ظواهر الأعمال وشكليات الأحكام في العبادات والمعاملات. وانتقدتالعقلين : الكلامي والفلسفي في تأسيسهما الإيمان/ الغيب / الإلهيات على العقل الإستدلالي والمنطق الصوري.

فجاءت محاولاتها من أجل إعادة الوحدة والتكامل داخل المجال التداولي الإسلامي بين " الشريعة" و"الحقيقة"، بين"الظاهر"و"الباطن"، بين" التنزيل" و"التأويل"، بين "النظر" و"العمل".

ورغم تفاعل التجربة الصوفية الإسلامية في المشرق والمغرب مع ثقافات عصرها (غنوصية أو يونانية أو هرمسية أو مسيحية الخ...)، فإن هذا التفاعل لاينفي عنها أصالتها وجدتها وإبداعها.

فلقد تمكنت التجربة الصوفية الإسلامية مثل جميع الأنساق المعرفية الإسلامية الأخرى (فقه، كلام، فلسفة، أدب إلخ...) من نقل وتمثيل وعرض وتكييف واحتواء وتجاوز الثقافات الواردة على البنية الإسلامية بمقتضى التفاعل الحضاري، وتوظيف مفاهيمها توظيفا إسلاميا يبعدها من إطار توظيفها في مرجعيتها الأولى .

وإن كل محاولة لمقاربة التجربة الصوفية الإسلامية خارج مجال تداولها الإسلامي تقع في الإيديولوجية الذاتية والإبتسار، وتبتعد عن الموضوعية وتشوه حقيقة موضوعها، إذ تتناسى أهم عنصر في التجربة الصوفية هو عنصر المعاناة الذاتية.

فالصوفي لايكون صوفيا بالقراءة والدراسة حتى ولو كان ذلك في كتب الصوفية نفسها، فقد يكون شخص من أعلم الناس، درس كتب الصوفية و ميز صحيحها من زائفها، «وصنفها زمنا وميزها أمكنة [...] ومع ذلك لاسهم له في قليل ولا في كثير في

==== ب – نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفي ، مصر 1969.

ج – علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : ج/3 القسم الاول ص3-59 ، ط. دار المعارف مصر 1969.

د– عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ، ص 31-62 ، ط. 1975 الكويت.

هـ– أسين بلاثيوس : ابن عربي ، تعريب عبد الرحمن بدوي ، ط. الكويت 1979.

و– L. Massignon : Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane, nouvelle édition, Paris 1968.

المجالات الصوفية» (1).

لقد كتب ابن سينا (ت428هـ/ 1036م) في التصوف، وخالط الصوفية، ومع ذلك لم يكن صوفيا. ودرس أبو حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) كتب الصوفية مثل: "قوت القلوب" لأبي طالب المكي (ت388هـ/ 998م) وكتب الحارث المحاسبي (ت243هـ857/م) ومأثورات الجنيد (ت297هـ/ 909م) والشبلي (ت344هـ/ 945م) والبسطامي (ت261هـ/ 874م) وتعمق فيها، ومع ذلك اعترف أن أخص خواص الصوفية «ما لايمكن الوصول إليه بالتعليم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات» (2) فنهج سبيل المجاهدة، فكان قطبا من أقطاب الصوفية العظام.

كما أن الصوفي قد لايكون عالما قرأ الفلسفة ومارس البحث النظري كأبي يعزي يلنور بن ميمون (ت752هـ/ 1176م) (3) وعبد العزيز بن مسعود الشهير بالدباغ (4).

إن التصوف ليس بالضرورة ثمرة لثقافة نظرية، وإنما وسيلته العمل والطريق إليه مجاهدة تفضي إلى حال يمتزج فيه النظر بالعمل والفكر بالممارسة، فيفضيان إلى إلهام أو كشف أو ذوق أو فتح يغمر البصيرة المجلوة.

تلك جملة من الحقائق التي يجب استحضارها لدى دراستنا للتصوف الاسلامي تقينا من مغبة السقوط في بعض المنزلقات المنهجية.

والتصوف في الغرب الإسلامي كما سبق القول ، قطعة حية من التصوف الإسلامي في المشرق، تحكمهما معا وحدة الظواهر التاريخية والفكرية في العالم الإسلامي، رغم ما لكل منهما من خصوصية وذلك لانتسابهما لمجال تداولي واحد، هو المجال التداولي الإسلامي.

---

(1)- عبد الحليم محمود : الشاذلي أبو الحسن ص 220 ، دار النصر للطباعة مصر د.ت .

(2)- المنقذ من الضلال ، ص 101 ، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، ط 7 ، بيروت 1976 .

(3)- أنظر: التادلي : التشوف ، تحقيق أحمد التوفيق ص 215 فما بعد ، منشورات كلية الآداب الرباط 1984.

(4)- أنظر : أحمد بن المبارك: الإبريز ص 24. ط. دار الفكر بيروت . د.ت .

II

وبخصوص التصوف الإسلامي بالأندلس -ونحن بصدد دراسة وتحقيق مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي- يكاد الباحثون ومؤرخو الفكر يتفقون على أن الأندلس قبل الفتح الإسلامي كانت خالية من العلم وأهله، ولم تزل على ذلك «عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين من الهجرة، فتمادت على ذلك أيضا لايعنى أهلها بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم اللغة، إلى أن توطد الملك لبني أمية بعد عهد أهلها بالفتنة، فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم وتنبهوا لإشارة الحقائق» (1).

أما الفلسفة فقد وفدت إلى الأندلس بطريق ضمني عبر العلوم التطبيقية (الرياضيات الفلك، الكيمياء، الطب)، أو عبر بعض المذاهب الفكرية كالباطنية والمعتزلة إلى حد ما (2)، ولا يمكن إغفال الدور الذي لعبه التراث اللاتيني المسيحي المحلي في بلورة كل هذا (3).

وظهر بالأندلس منذ القرن الثاني للهجرة، نساك وزهاد و مرابطون ما لبثوا أن أشاعوا طريقتهم فصار لهم مريدون وأتباع (4).

---

(1)- أبو القاسم صاعد الأندلسي : طبقات الأمم، ص 83 ، 84 ، طبعة مصر د.ت .

(2)- أنظر: بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ، ص 325 فما بعد، تعريب حسين مؤنس،ط.1.1951 .

(3)- أنظر : حسين مؤنس : فجر الأندلس، ص 28 فما بعد، ط1، القاهرة 1959 .

(4)- أمثال : التابعي حنش بن عبد الله الصنعاني (توفي أوائل القرن الثاني للهجرة)، وعيسى بن دينار الفقيه المالكي الطليطلي (ت212هـ/ 826م)، وميمون بن سعد من أشهر زهاد الأندلس(ت267هـ/ 880م)، وخلف بن سعد القرطبي (ت 305هـ/ 917م)، ومحمد بن وضاح (ت287هـ / 900م) صاحب كتاب "العباد والعوابد" ، وأيوب البلوطي (القرن الثالث الهجري) ، ومعاذ بن عثمان الذي يقول عنه ابن حيان في "المتقبس" (ص 70 ، تحقيق محمود علي مكي ، طبعة دار الكتاب العربي بيروت 1973) أنه «كان عابدا ناسكا ، وكان من الأبدال مجاب الدعوة» ، ويحي بن عمر الكناني (ت289هـ/ 901م) الذي استقر بإحدى أربطة افريقية وكان له أتباع وتلاميذ في مناطق الثغور بالاندلس مثل: سرقسطة ووشقة وتطيله حيث أسسوا بها رباطات نهجوا فيها مثل شيوخهم في إفريقية والمشرق نهج التعبد والجهاد، وعبد الله بن نصر القرطبي (ت315هـ927/م) الذي يقال إنه أول من لقب بالصوفي ، وأصبغ بن مالك القبري (ت299هـ / 911م) الذي كان يعيش في قلعة يشتر بالجبال المحيطة بغرناطة ويجتمع حوله الزهاد ليمارسوا الحياة الروحية ، ويمن بن رزق التطيلي (القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع) الذي يظهر أنه كان من أهل السياحة إذ يذكر ابن الفرضي أنه توفي في المشرق بعسقلان وأن قبره كان موضع تبجيل ويبدو أن يمنا قد نحى بالزهد الأندلسي منحى صوفيا إشراقيا فألف كتاب "الزهد"، هذا الكتاب الذي لانعرف عنه سوى أنه أثار غضب الفقهاء سواء في القيروان أو في قرطبة، ففي القيروان أفتى محمد بن مسرور المعروف بابن الحجام بالنهي عن قراءته ، وفي قرطبة أفتى بمثل ===

ويعتبر محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي من أهل قرطبة (269-319هـ / 883-931م) من مفكري الأندلس الأوائل ذوي الفكر الأصيل، فإليه يعزى تأسيس التصوف الفلسفي الإسلامي بالأندلس، وقد أثارت أفكاره ذات المنحى الإسماعيلي الباطني القائمة على مذهب الإشراق وتعاليم الأنبادوقليسية المنحولة والممزوجة مع التراث الإسلامي، كما أثار منهجه الزهدي السالك طريقة ذا النون المصري (ت245هـ859/م) والنهرجوري (ت330هـ/941م) (1) حفيظة فقهاء قرطبة، فكتب الفقيه المالكي أحمد بن خالد الحباب (ت 322هـ/ 934م) صحيفة ضده خرج على إثرها ابن مسرة من الأندلس ناجيا بنفسه قاصدا مكة (2)، ثم عاد إلى الأندلس في عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث (ت350هـ/ 961م) واستأنف نشر أفكاره في متعبده، ورغم حيطته وحذره فإن آراءه وكتبه أثارت من جديد ريبة المالكية (3)، وكانت وفاته سنة (319هـ/ 931م)، ورغم ضياغ كتبه كـ"كتاب توحيد الموقنين"

=== ذلك أحمد بن خالد المعروف بابن الحباب(ت 322هـ/ 934م) وكان يصف يمنا بأنه"صاحب وساوس".

ومع ذلك فقد عكف نفر من صوفية الأندلس وزهادها على قراءة كتاب " الزهد"، مثل الزاهد السجلماسي الأصل المدعو بجساس ، الذي كان يعتكف في متعبده بثغر مجريط خلال القرن الرابع الهجري وينشر كتاب " الزهد" وعنه رواه عبد الرحمن بن خلف الإقليشي(ت347هـ/958م).

وإن موقف الفقهاء من كتاب "الزهد" ليمن بن رزق ليدل على أن الكتاب - كما يقول محمود علي مكي- " كان أكثر بكثير مما يدل عليه عنوانه، إذ لو كان مجموعة من المواعظ الزهدية لما أثار ثائرة الفقهاء بل يبدو لنا كتابا صوفيا بمعنى الكلمة » (التصوف الأندلسي، مبادئه وأصوله، مقال بمجلة دعوة الحق، العدد 9.8 سنة 1962 ص 10).

ولم تكن حركة الزهد مقتصرة على الرجال فحسب، بل شملت النساء كذلك مثل : أم الحسن بنت أبي لواء سليمان بن أصبغ المكناسية وهي من بيت بني وانوس البربري، يذكر عنها ابن الأبار أنها أسست مسجدا لصق ببيتها في فحص البلوط شمال غرب قرطبة، وكان يقصدها صوالح نساء أهل ناحيتها يتعبدن ويتذاكرن أخبار العباد والعابدات.

(انظر: ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ؛ الخشني : تاريخ قضاة قرطبة ؛ المالكي : رياض النفوس ؛ ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة ؛ ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب) .

(1)- انظر: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، القسم الثاني ص 39 فما بعد؛ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج153/4.ط.III. مصر، تعريب عبد الحليم النجار؛ بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلس، ص326 فما عبد تعريب حسين مؤنس، محمد عويضة: ابن مسرة؛ ASIN Palacios : IBN MASARRA. ...

(2)- رافقه في حجه محمد بن حزم بن بكر التنوخي المعروف بابن المديني وأيوب بن فتح ومحمد بن وهب القرطبي المعروف بابن الصيقل وهم من مريديه .

(3)- من أشنع ما أقدم عليه مخالفو الإتجاه المسري إحراق قاضي الجماعة بقرطبة الفقيه محمد بن يبقى بن زرب ما وجد من كتب ابن مسرة وذلك حوالي (370هـ / 980م) في ظل استبداد الحاجب المنصورر بن أبي عامر (ت392هـ/ 1002م) .

وغيره، إلا أنه ترك من ورائه مدرسة صوفية فلسفية أرسى قواعدها أتباعه ومريدوه عبر الأجيال والسنين (1)، حتى بلغت أوجها، وأينعت ثمارها، على يد

---

(1)- أمثال: حي بن عبد الملك، وخليل بن عبد الملك القرطبي (ت322هـ / 934م) ، ومحمد بن سليمان العكي المعروف بابن المورودي، وأحمد بن فرج بن منتيل بن قيس ، وطريف الروطي ، ومحمد بن مفرج المعارفي المعروف بالفتى (ت371هـ / 981م) ، وأحمد بن وليد بن عبد الحميد بن عوشجة الأنصاري ابن أخت عبدون، ورشيد بن محمد بن فتح الدجاج القرطبي ، وأبان بن عثمان بن سعيد بن المبشر، ومحمد بن عبد الله بن عمر بن خير القيسي (ت382هـ/ 992م) ، وعبد العزيز بن حكم المكنى بأبي الأصبغ (ت387هـ / 997م)، وعبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بالإقليدي، وأبي عثمان سعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار- ألف مدخلا للفلسفة سماه : "شجرة الحكمة"-، ومحمد بن أحمد بن حمدون الخولاني القرطبي المعروف بابن الإمام (ت380هـ / 990م).

ويعتبر إسماعيل بن عبد الله الرعيني زعيم مدرسة المسريين في أواخر القرن الرابع الهجري فقد أدخل عليها تعديلات مهمة ذات طابع سياسي من حيث وجوب اعتبار شيخ الجماعة إماما أي رئيسا دينيا سياسيا تدفع له الزكاة. وسيبلور ابن قسي فيما بعد هذا الإصلاح بلورة فعلية، ويقوم بثورته المشهورة ويعلن إمامته.

وتستقر حسب بلاثيوس مدرسة المسريين بعد الرعيني في مدينة المرية التي أصبحت مركز الصوفية في الأندلس . كما انتشرت تعاليم المسريين بقرطبة، وكانت بها جماعة من المسريين يرأسهم منذر بن سعيد البلوطي قاضي قرطبة وفقيهها المعروف (ت355هـ / 966م) .

وظهر بالمرية قبل ابن العريف ، صوفي كبير حظي بالإحترام والمحبة من طرف العامة وهو محمد بن عيسى الألبيري الذي كان يتحدث بكلام ينطوي على مذهب الوحدة الوجودية. وفي القرن السادس الهجري وفي ظل حكم المرابطين أضحت ألمرية العاصمة الروحية لصوفية الأندلس وقد وقف صوفيتها موقفا علنيا وصريحا بإصدار فتوى يساندون فيها ترويج كتب الغزالي (ت505هـ/ 1111م) ويدينون فتوى قاضي قرطبة ابن حمدين (ت508هـ/ 1114م) الناصة على إحراق كتب الغزالي متحديين بذلك موقف الدولة المرابطية في شخص الأمير علي بن يوسف بن تاشفين (ت537هـ / 1143م)، في الوقت الذي كنا نجد فيه صوفية مراكش وفاس وقلعة بني حماد يكتفون بالاحتجاج الصامت .

بخصوص ماذكرناه أعلاه يمكن الرجوع إلى :

ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، القاهرة 1966.

ابن الآبار : الحلة السيراء ، تحقيق حسين مؤنس . ط. 1 . القاهرة 1963.

ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة ، نشرة عز الدين العطار الحسيني ، القاهرة 1955

ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، بيروت 1975.

ابن حزم : رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها ، نشرها إحسان عباس ضمن تاريخ الأدب الأندلس عصر سيادة قرطبة ، ص5 ، بيروت 1978.

ابن الخطيب : أعمال الأعلام ، القسم الثاني ، تحقيق بروفنسال ، بيروت 1956.

ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة ،تحقيق محمد عبد الله عنان. ط. 2. القاهرة 1973.

الحميدي : جذوة المقتبس ، تحقيق محمد بن تاوت الطنجي ، القاهرة 1952.

الخشني : قضاة قرطبة ومعه كتاب علماء افريقية له ، طبعة مصر 1372 هـ.

المقري : نفح الطيب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . بيروت . د.ت .

صاعد الأندلسي : طبقات الامم ، طبعة مصر . د.ت .

بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ، تعريب حسين مؤنس . ط.1 . 1951 .

ASIN Palacios:IBN AL ARIF,Mahasin al magalis.Trad de l'espagnol par F.CAVALLERA.LIB. orientaliste. Paris 1933.

- ASIN Palacios : IBN MASARRA y Su escuela, madrid 1914.

-Henri Corbin:Histoire de la philosophie islamique:PP305-311.ED.Callimard 1964.

محيي الدين بن عربي الحاتمي (ت638هـ / 240م).

وإذا تتبعنا أقطاب المدرسة الصوفية الأندلسية منذ ابن مسرة إلى محيي الدين بن عربي الحاتمي فإننا نجد قبل ابن عربي خمسة أعلام كان لهم الصيت البعيد والأثر القوي في ترسيخ التصوف الإسلامي الأندلسي، وإغنائه وتطويره وهم :

1- إسماعيل بن عبد الله الرعيني (مات في مطلع القرن الخامس الهجري) وقد كان له أثر كبير في تطوير المدرسة المسرية، وإضفاء طابع سياسي عليها.

2- أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي المعروف بابن العريف (ت.23صفر536هـ/ 1141م) (1)، يعد من أكابر صوفية الأندلس، وهو معلمة أساسية في التصوف الإسلامي عامة والأندلسي خاصة.

فالمنهج الذي اتبعه في كتابه " محاسن المجالس " لدى تناوله للمنازل الروحية لدى السالك، واعتباره الزهد زهدا في كل شيء غيرالله، جعل من ابن العريف أحد أقطاب الصوفية بالأندلس. ويبدو أثره واضحا لدى ابن عربي الحاتمي الذي يذكر ابن العريف بكل إجلال وتقدير في معرض مؤلفاته، كما يمتد أثره في الطريقة الشاذلية وبصورة أوضح لدى ابن عباد الرندي (ت791هـ/ 1389م).

3- عبد السلام بن أبي عبد الرحمن بن أبي الرجال المعروف بأبي الحكم بن برجان (ت537هـ/ 1142م) (2)، عمدة التصوف الأندلسي في القرن السادس الهجري، وشيخ من شيوخه الكبار «لا يماثل بقرين» كما يقول ابن الزبير (3).

إضطهد من طرف الفقهاء والسلطان المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين (ت537هـ/ 1143م). وقد تميز تفكير ابن برجان بميل إلى الباطن و"علم أسرار الحروف"، ويبدو من خلال مراسلات ابن العريف أن ابن برجان هو شيخ صوفية الأندلس في عصره (4)، وكان ابن برجان يتمتع بنفوذ روحي لدى أفراد الشعب تخوفت

---

(1)- أنظر:ابن بشكوال: الصلة، ص.136،ت.176.تحقيق إبراهيم الأبياري. ط.1.مصر1989؛ وقارن نفس المعطيات لدى ابن الأبار:المعجم ص15ت14.ط. القاهرة1967؛ ابن خلكان:وفيات الاعيان، ج168/1ت68، تحقيق إحسان عباس.بيروت د.ت.إلا أن ابن الخطيب في أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال والتادلي في التشوف ص118ت18تحقيق أحمد التوفيق، ينصان على أن وفاته كانت سنة (537هـ / 1142م) .

(2)- أنظر : ابن الخطيب: ن.م.س.ن.ص. إلا أن محمدا بن شاكر الكتبي في فوات الوفيات ج323/2 ت277تحقيق إحسان عباس ؛ وابن حجر في لسان الميزان ج4 / 13 ، 14 ت30 . ط.بيروت. د.ت ؛ والعباس بن إبراهيم : الإعلام (نقلا عن تحفة أهل الصديقية ، والمنح البادية) ج8 / 474 ت1291،تحقيق ابن منصور، ينصون على أن وفاته سنة 536 هـ ؛ بينما ابن الأبارفي التكملة مج645/2 ت1797،ط. مجريط 1887؛ وابن الزبير في صلة الصلة ،ص31 ، 32 ت45تحقيق بروفنسال ،لايحددان سنة وفاته ويكتفيان بالقول بأنه مات بمراكش مغرباعن وطنه بعدسنة 530 هـ

(3) صلة الصلة ص 32 رقم 45 ، تحقيق بروفنسال .

(4)- انظر : مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة ،ص 186.185.183.109 ، تحقيق عصمت عبد اللطيف دندش ، الطبعة الاولى ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، 1993 .

منه السلطات، فتحرش به الفقهاء، واستقدمه علي بن يوسف بن تاشفين لمراكش مع ابن العريف حيث لقي أسوأ مصير، وكان ابن برجان يلقب "بغزالي المغرب".

4- أبو القاسم أحمد بن الحسين المعروف بابن قسي، (ت546هـ1151/م) أعلن ثورته ضد المرابطين سنة 539هـ، وتزعم ثورة المريدين فكان نقطة تحول أساسية في التصوف الأندلسي، وسنعود إليه فيما بعد باعتباره محور بحثنا.

5- أبو مدين شعيب الأنصاري الإشبيلي (ت594هـ/ 1197م) (1) شيخ عظيم وإمام كبير من أئمة التصوف في الغرب الإسلامي، أطلق عليه لقب "الغوث" لتعظيمه ومكانته. وتمكن أبو مدين من لم تعاليم كبار الصوفية الذين أخذ عنهم سواء في المغرب كالشيخ أبي الحسن علي بن حرزهم (ت560هـ/ 1164م) الذي تلقى عنه علوم الإمام الغزالي، أو في المشرق كالشيخ عبد القادر الجيلاني (ت569هـ / 1173م)، أو في الأندلس حيث ترعرعت وتطورت نظريات ابن مسرة الصوفية في كل من إشبيلية وقرطبة والمرية والغرب على يد ابن العريف وابن برجان وابن قسي.

وقد تأثر أبو مدين بالمدرسة الصوفية الأندلسية أيما تأثر وخاصة في منهجية الزهد وطريقة التقشف ، بعد ما لطف من الجانب الباطني الإشراقي فيها . ومن تعاليمه نشأت في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) الطريقة الشهيرة الأندلسية - الإفريقية، طريقة أبي الحسن الشاذلي (ت656هـ / 1258م) أو الشاذلية. ويعد أبا مدين شيخا لابن عربي الحاتمي حيث قصده هذا الاخير للأخذ عنه في مدينة بجاية (2).

هذا وإن كتب ابن عربي الحاتمي (3) لتزخر بالاقتباسات من أقوال وكتب ابن مسرة وابن العريف وابن برجان وابن قسي وأبي مدين، كما أنه يذكرهم بالإجلال والإكبار.

هؤلاء الشيوخ الخمسة يمكن اعتبارهم أعمدة التصوف الإشراقي الأندلسي ، فقد رفعوا بناءه شامخا ممهدين لارتقاء الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي مفخرة التصوف الفلسفي الأندلسي خاصة والإسلامي عامة بعد ما مهد لهم السبيل الرائد الأول للتصوف الإشراقي الأندلسي : ابن مسرة.

ونحن في بحثنا هذا سنقف عند أبي القاسم أحمد بن الحسين بن قسي ، دارسين ومحققين أثره الوحيد الباقي ، مخطوط "كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين".

---

(1)- أنظر : التادلي : التشوف، ص 319 ت 162 ، تحقيق أحمد التوفيق ؛ أحمد بابا التنبكتي : نيل الابتهاج ، ص 127-129 (مطبوع بهامش "الديباج" لابن فرحون ، ط.1 ، مصر 1351هـ) .

(2)- أنظر : بلاثيوس : ابن عربي ، تعريب عبد الرحمن بدوي .

(3)- مثل : الفتوحات المكية ، فصوص الحكم ، مواقع النجوم ، الخ .

المبحث الأول :
ابن قسي: ملامح من حياته السياسية والصوفية

أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي، شيخ طائفة المريدين بغرب الأندلس وزعيم ثورتها ضد المرابطين عند اختلال دولتهم، وضد الموحدين في بعض الأطوار قبل استتباب الأمر نهائيا لعبد المومن بن علي الكومي (ت558هـ / 1162م).

وموقفه السياسي من المرابطين ثم من الموحدين ، كأول الزعماء الثائرين بالأندلس وأكثرهم شهرة وطموحا سياسيا مع نزعته الصوفية الإشراقية، جعلت المصادر التاريخية المعاصرة له أو القريبة من عصره تغفل الكثير من حقائقه ، هذا إن لم تتحامل عليه، خاصة وأن أصحابها كانوا إما مؤرخي بلاط الموحدين ، أو كانت لهم امتيازات ومصالح في ظل الدولة الموحدية أو ولاء فكري لها.

ويعد كتاب "المعجب في تخليص أخبار المغرب" الذي صنفه عبد الواحد المراكشي سنة 621 هـ أقدم مصدر وصلنا حول ابن قسي وثورته. ونجده يتحامل فيه على ابن قسي فيصفه بأنه من «*دعاة الفتن ورؤوس الضلالات*» (1)، الذين «*استفزوا عقول الجهال، واستمالوا قلوب العامة*»(2)، وأنه كان صاحب «*حيل ورب شعبذة*»(3)، وأنه ادعى «الولاية» (4)، كما اتهمه بـ<< *ـالجراة على الله سبحانه والتهاون بأمر الولاية*>>(5)، وينعته بأنه «*كان مع هذا يتعاطى صنعة البيان وينتحل طريق البلاغة، ثم ادعى الهداية*» (6).

ويعتبر كتاب "الحلة السيراء "لابن الأبار(ت658هـ/ 1259م) المصدر الثاني من حيث أقدميته وقربه من عصر ابن قسي .

يرى ابن الأبار أن ابن قسي هو «أول الثائرين بالأندلس عند اختلال دولة الملثمين» (7)، وأنه كان «مشتغلا بالأعمال المخزنية، ثم تزهد بزعمه وباع ماله وتصدق بثمنه، وساح في البلاد» (8)، وأنه لقي «*أبا العباس بن العريف بالمرية قبل إشخاصه إلى مراكش*»(9). وأنه «*أقبل على قراءة كتب أبي حامد الغزالي في الظاهر، وهو يستجلب أهل هذا الشأن محرضا على الفتنة، وداعيا إلى الثورة في الباطن، ثم ادعى*

---

(1)-(2)-(3)-(4)-(5)-(6)- ص 309 ، 310 ، تحقيق محمد سعيد العريان ، ومحمد العربي العلمي ط. 1978/7.

(7)-(8)-(9)- الجزء الثاني ص 197-202 تحقيق حسين مؤنس . طبعة 1 . 1963 القاهرة.

الهداية مخرقة وتمويها على العامة، وتسمى بالإمام»(1)، وبعدما يذكر الأقاليم التي بايعته بالإمامة (أهل يابرة، ثم أهل شلب ولبلة وأشكنوبة وباجة)، وما جرى له من نكسة إثر انقلاب صديقه وحليفه سيدراي بن وزير ضده، يشير إلى أنه لجأ إثر نكسته إلى الخليفة عبد المومن الموحدي مشجعا له على غزو الأندلس ، وطالبا مساندته إياه وذلك في ربيع الثاني (540هـ/ 1145م). ثم يورد أمر انقلاب ابن قسي على الموحدين، وتحالفه مع ملك البرتغال ابن الريق Alfonso Henrique مما أدى بأهل شلب إلى الثورة عليه، وتدبير مكيدة بزعامة صديقه وحليفه السابق محمد بن عمر بن المنذر (ت558هـ/ 1184م)، انتهت بقتل ابن قسي في جمادى الأولى سنة 546هـ (2) ويختم ابن الأبار حديثه عن ابن قسي بنماذج من شعره (3).

على أن المراكشي (ت669هـ/ 1270م) في "معجبه"، ينص على أن ابن قسي وقع أسيرا في يد الموحدين وأنه قدم لعبد المومن الذي «*عفا عنه، ولم يزل بحضرته إلى أن قتله بعض أصحابه الذين كانوا معه بالأندلس*» (4).

أما المصادر المتأخرة عن عصر ابن قسي خاصة ، وعصر الموحدين عامة، فأهمها كتاب "العبر" لابن خلدون (ت808هـ/ 1406م)حيث يذكر أن ابن قسي راسل الخليفة عبد المومن سنة (540هـ / 1145م) مدعيا المهدوية ، وأنه إثر تغلب سيدراي بن وزير -حليفه السابق-عليه أجاز ابن قسي «*البحر إلى عبد المؤمن بعد فتح مراكش لمداخلة علي بن عيسى بن ميمون، ونزل سبتة، فجهزه يوسف بن مخلوف ولحق بعبد المؤمن ورغبه في ملك الأندلس وأغراه بالملثمين فبعث معه عساكر*»(5). ثم يشير كيف أن ابن قسي تخلف مع أهل شلب عن مبايعة عبد المؤمن، في الوقت الذي بايعه أهل الأندلس في أشخاص زعمائها وذلك سنة 545هـ وأن تخلفه هذا كان «*سببا لقتله من بعد*»(6).

وإذا كان ابن خلدون لايذكر شيئا عن أفكار ومعتقدات ابن قسي في كتابه "العبر"، فإنه في كتابيه " المقدمة" و"شفاء السائل " يلمح لأفكار ابن قسي.

ففي " المقدمة " عند حديثه عن «أمرالفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه» يقول-بعدما يقرر أن المتصوفة المتأخرين أكثروا من الكلام في الكشف وفيما

---

(1)-(2)-(3) – الجزء الثاني ص 197-202، تحقيق حسين مؤنس .

(4) – ص 309 ، تحقيق سعيد العريان والعربي العلمي .

(5)-(6) – المجلد 6 ، القسم 3 ، ص 485-489 ، ط بيروت 1968.

وراءالحس، وأنهم خالطوا الإمامية وشاركوا الإسماعلية في بعض مفاهيمها- : «*أكثر من تكلم من هؤلاء المتصوفة المتأخرين في شأن الفاطمي : ابن العربي الحاتمي في كتاب "عنقاء مغرب "، وابن قسي في "كتاب خلع النعلين"، وعبد الحق بن سبعين وابن أبي واطيل تلميذه في شرحه لكتاب "خلع النعلين" . وأكثر كلامهم في شأنه ألغاز وأمثال ربما يصرحون في الأقل أو يصرح مفسرو كلامهم*» (1).

أما في كتابه "شفاء السائل" عند تقسيمه لكلام الصوفية إلى أربعة مواضيع : أحدها الكلام على مجاهدات التقوى والإستقامة، وثانيها مجاهدة المشاهدة أو الكلام في الكشف، وثالثها في المواجد، ورابعها في التصرفات. فإنه يرجع مذهب أهل المكاشفة إلى رأيين : رأي أصحاب التجلي، ورأي أصحاب الوحدة.

وإذا كان يصنف ضمن رأي أصحاب الوحدة ابن دهاق (ت611هـ/ 1214م) وابن سبعين (ت669هـ1270/م) والششتري (ت668هـ/ 1269م)، فإنه يعتبر أن أشهر المتذهبين برأي أصحاب التجلي والمظاهر «*ابن الفارض وابن برجان وابن قسي والبوني والحاتمي وابن شودكين* »(2).

إلى هنا يبدو ابن خلدون معتدلا و أقرب إلى الموضوعية في عرض فكر ابن قسي وحياته، ولو كان ذلك بشكل موجز ومقتضب جدا، إلا أنه يظهر متشددا وميالا للنقد والتجريح إزاء ابن قسي وأمثاله عند إصدار فتواه بصدد كتب الصوفية المتأخرين (3)، مثل : «*"الفصوص " و"الفتوحات" لابن عربي، و"البد" لابن سبعين، و"خلع النعلين" لابن قسي، و"عين اليقين" لابن برجان، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب، وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض.*

فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء حتى ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، ويتعين

---

(1)- ص 307 ،وقارن : ص 447 من نفس المصدر الطبعة 3بولاق مصر 1320.

(2)- ص51 ، 52 ، تحقيق الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي معهد الآداب الشرقية بيروت 1959.

(3)- إن ابن خلدون إذ يضع للكشف حدودا هي حدود الكتاب والسنة والسلف الصالح ، فإنه يقصر شرعية الكلام الصوفي على الصنف الأول أي «الكلام على مجاهدات التقوى والإستقامة » وهي المخصوصة بمتقدمي الصوفية (الزهاد). أما غيره من كلام بعض الصوفية المتفلسفين المتأخرين فإنه يجرحه وينتقده ، وموقفه هذا الشبيه بالموقف النقدي التجريحي لبعض الفقهاء يفسر بمرجعيته الأشعرية - السلفية التي توجه الميول العقائدية الخلدونية.

على من كان عنده التمكين منها للإحراق، وإلا فينتزعها منه ولي الأمر ويؤدبه على معارضته في منعها، لأن ولي الأمر لايعارض في المصالح العامة » (1).

ولا يخرج كثيرا عما سبق ذكره لسان الدين ابن الخطيب (ت776هـ/ 1374م) في كتابه " أعمال الأعلام"، فهو يرى أن ثورة ابن قسي هي « *أول ثورة بالأندلس في أعقاب الدولة اللمتونية، وتسمى بثورة المريدين، إذ كان هذا الرجل شيخا من مشايخ الصوفية* "(2)، وأنه كان في زمان شبيبته مشرفا بشلب ثم «*تصدق بجميع ماله، وتطوف على الأندلس، وابتنى رابطة بقرية جلة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته التي دار بها على الأندلس دائرة السوء، وادعى الولاية، وتسمى بالمهدي، وكثرت مخاريقه* » (3).

وفي شوال 538هـ حاول ابن قسي الإستيلاء على حصن منتقوط ففشل ولجأ إلى جهة مرتلة من حصون الغرب بكورة شدونة «*فاستقر عند قوم يعرفون ببني السنة* »(4). وهناك دبر مع مساعده الأيمن محمد بن يحى المعروف بابن القابلة فتح حص مرتلة، فتم له ذلك في غرة ربيع الأول عام 539هـ/ 1144م فبث «*للحين عقيدته، وتسمى إماما وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين، واتصل به الأشرار، وأجزل العطاء من غير عمل ولا خراج، وكان إذا أعطى يحثوا بيده من غير عدد* » (5).

على أن حليفه ابن وزير بشلب مع أخيه بباجة صرفا الدعوة إلى ابن حمدين «*فعزم ابن قسي على اللحاق بأمير المؤمنين، فخاطب الأمير عبد المؤمن بن علي فلم يجد عنده قبولا لتعاليه في الخطاب عليه وجعل الحظ لنفسه بوصف الهداية بضاعة القوم، فأعاد واعتذر وتحرك في عقبها، فكان لقاؤه إياه في ربيع الآخر من عام 540هـ، وتحفى عبد المؤمن به وأكرم وفادته، ثم انصرف إلى الأندلس بعسكر الموحدين، وهو أول عساكرهم وباكورة تغلبهم*» (6).

إلا أن ابن قسي ما لبث أن نقض عهد الموحدين إثر ثوره الماسي بتامسنا، ولما قضى عبد المومن على الماسي وثورته، تورط ابن قسي «*بما جناه من القطيعة، واضطر إلى مداخلة صاحب قلمرية من النصارى المعروف بابن الرنق، وألطف مهاداته ووصل*

---

(1)- وردت الفتوى في كتاب صالح بن مهدي المقبلي : العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ، ص 478 . ط. القاهرة 1328 هـ . وقد نشر الفتوى كذلك ابن تاويت الطنجي ملحقة بكتاب "شفاء السائل" ص 110 . ط. اسطانبول 1958. وانظر موقف ابن خلدون المشابه لفتواه هاته في كتابه شفاء السائل حيث ينص على عدم حسن الظن بأهل المكاشفة وأن تصوفهم غير «مشروع القصد» ص 56 تحقيق الأب اغناطيوس اليسوعي .

-(2)-(3)-(4)-(5)-(6)- أعمال الأعلام ، ص 248-252 تحقيق بروفنسال . دار المكشوف بيروت 1956.

التعلق بحبله على ديدن أمثاله من الثوار، فقبل صاغيته وبعث له بفرس من مراكبه وترس ورمح» (1)، وكان تحالفه هذا مع ابن الرنق سبب ثورة أهل شلب عليه وتدبير مكيدة لقتله، واستقل «*ابن المنذر بشلب إلى أن صيرها إلى ملك الموحدين*» (2) «*وكان قتل المذكور في جمادى الأولى من سنة 546هـ، وخبره يقتضي طولا* » (3).

وإذا اكتفينا بهاته النماذج من المصادر حول تاريخ ابن قسي باعتبارها المصادر الوحيدة المتبقية في هذا الموضوع. وانتقلنا إلى ما نشر عنه في الدراسات المعاصرة فإننا لانظفر في الأغلب الأعم سوى بعرض للأحداث التارخية التي قام بها ابن قسي في إطار مرحلة انتقال الأندلس من العهد المرابطي(430-541هـ/ 1038-1146م) إلى العهد الموحدي (541-668هـ/ 1146-1269م)، وجميعها يقتبس من المصادر المذكورة آنفا.

ويمكننا تصنيف هاته الدراسات الحديثة لحياة ابن قسي السياسية إلى ثلاثة نماذج:

أ- نموذج رتب الأحداث وعرضها معتبرا ثورة ابن قسي ثورة قومية دون اتهام لشخصه أوتجريح له إلى حد ما، ويعتبر يوسف أشباخ (4) ومحمد عبد الله عنان(5) ممثلا له.

ب- نموذج تابع عند عرضه للأحداث موقف أغلب القدماء في تجريح واتهام ابن قسي بالتطاول على التصوف والشعبذة وفساد الدين، ووصف المريدين بالنهب والسلب والصعلكة، ويمثل هذا النموذج : حسين مؤنس (6) وعصمت دندش(7) وعبد الوهاب بن منصور(8).

ج- نموذج تعرض لابن قسي وثورته دون الوقوع في فخ المصادر القديمة من حيث التجريح والإتهام، وحاول :

---

(1)-(2)- (3) - أعمال الأعلام ، ص 248-252 تحقيق برفنسال .

(4)- أنظر : تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين ، الفصل الثالث ص 206 فما بعد ، تعريب عبد الله عنان

(5)- أنظر:عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس القسم الاول: عصر المرابطين ص305 فما بعد.

(6)- أنظر : نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين ، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مدريد مجلد 3/ ع 1. 1955 ص 103 ، 104.

(7)- أنظر : الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين : عصر الطوائف الثاني ص 449 .

(8)- أعلام المغرب العربي ، ج 257/3 رقم 952.

إما ربط ثورته بمجال اقتصادي اجتماعي كما فعل عز الدين أحمد موسى عرضا في كتابه "النشاط الإقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري" (1).

أو خص ابن قسي وثورته ببحث حاول فيه نهج الموضوعية، والتساؤل بصدد بعض الأحداث والمواقف الفكرية ، وهو شأن لاكردير V.Lagarder في مقاله : "الطريقة وثورة المريدين 539هـ/ 1144م بالأندلس" (2) .

أو اختصر في عرض أحداث ثورة ابن قسي مع إثارة الإنتباه إلى الأحكام المجحفة التي أصدرها صاحب "المعجب" في حقه، أوالمعلومات الشحيحة والسلبية التي ذكرها ابن الخطيب، كما فعل فور A.Faure في دائرة المعارف الإسلامية (3) .

ويمكن اعتبار دراسة إبراهيم القدري بوتشيش لثورة ابن قسي - على إيجازها- دراسة تاريخية متميزة في هذا النموذج، إذ ربط الثورة بنضوب -ماسماه- «*موارد اقتصاد المغازي ، وما تمخض عنه من أزمة عميقة طالت جميع المجالات* » (4).

أما عن مذهب ابن قسي الفكري واتجاهه الصوفي، فيمكننا حصر ما كتب ونشر بهذا الصدد في نموذجين :

1- نموذج القدماء: ويمثله على الخصوص -حسب ما هو متوفر من مصادر مخطوطة أو مطبوعة- ابن عربي الحاتمي الذي لم يقتصرعلى ذكر شذرات أو مقتطفات من بعض أفكار ابن قسي الصوفية في كتبه كفصوص الحكم والفتوحات (5)، بل عمد إلى شرح (6) "كتاب خلع النعلين" لابن قسي شرحا وافيا.

وتعتبر تلميحات ابن سبعين في "الرسالة الفقيرية" (7)، وتلويحات ابن الخطيب في "التعريف بالحب الشريف" (8)، وإشارات ابن خلدون -كما سلف ذكره- في "المقدمة" و"شفاء السائل" رغم إيجازها ضمن هذا النموذج.

---

(1)- ص 170-349.

(2)- مقال نشر بمجلة : R. de l'occident musulman et de la Méditerancé:35/1983 PP:157-170.

(3)- T.III. PP 839,840 ; Nouvelle edition 1971.

(4)- المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 126 ، وانظر : ص 163-172، حيث خصصها لثورة ابن قسي . الطبعة الأولى 1993.

(5)- حول اعتمادابن عربي لابن قسي كأحد مرجعياته ، أنظر ما كتبناه في المعطى الثالث من المبحث الثاني من القسم الاول من هاته الدراسة.

(6)- حول أهمية هذا الشرح أنظر : المبحث الثالث من القسم الاول من هاته الدراسة .

(7)- ص 15 ضمن رسائل ابن سبعين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الدار المصرية للتاليف والنشر والترجمة ، 1965 .

(8)- ج584/2 ، تحقيق محمد الكتاني .

2- *نموذج المحدثين والمعاصرين* :ويمثل هذا النموذج -حسب ماهو منشور- ثلاث دراسات متفاوتة.

أولها ما كتبه عرضا وتلميحا بلاثيوس بالإسبانية في كتابه "ابن مسرة ومدرسته" (1) .

وثانيها ما نشره أبو العلا عفيفي في بحثه القيم حول "مخطوط شرح خلع النعلين لابن عربي" (2) .

وثالثها وأخيرها الدراسة القيمة التي كتبها بالألمانية سنة1985Josef Drcher (3) ونشر ملخصا مركزا لها بالفرنسية سنة 1988بمجلة المعهد الدومينيكي للدراسات الشرقية (4). وهاته الدراسة اقتصرت على بحث ظاهرة الإمامة والمهدية في فكر ابن قسي من خلال اعتمادها على مخطوطتي "كتاب خلع النعلين" لابن قسي وشرحه لابن عربي، وبذلك فهي لم تحاول التعرض لأفكار ابن قسيالفلسفية-الصوفية حول الذات الإلهية والحقيقة المحمدية والمظاهر الكونية، أي آراء ابن قسي الميتافيزيقية والوجودية.

واقتصار دراسة J. Drcher على الظاهرة السياسية-الدينية في فكر ابن قسي جعل منها أو فى دراسة حديثة منشورة حول الفكر السياسي لابن قسي وكذا حياته السياسية، مما جعلنا نعتبر هاته الدراسة أفضل دراسة حديثة متميزة حول حياة ابن قسي السياسية.

ومع كل هذا يبقى فكر ابن قسي الصوفي في أبعاده الميتافيزقية والوجودية والمعرفية، وكذا تحديد مرجعياته الفكرية والسياسية، وبيان مكانة كتابه "خلع النعلين" في تاريخ الفكر الصوفي الأندلسي ومدى أهميته، وتسليط بعض الأضواء على ثورته، نقول يبقى كل هذا بحاجة ماسة للدراسة والتبيان، ومزيد من العرض والبيان والنشر. وهذا ما يهدف إليه عملنا المتواضع هذا.

ومعلوم أن توفير الإنتاج الفكري للمفكر خطوة أساسية وأولية في كل دراسة أو تأريخ أو تنظير، وإذ لم يسبق أن حدث ذلك بالنسبة لابن قسي خاصة وأن جميع آثاره -باستنثناء كتابه "خلع النعلين"-قد فقدت بحكم عوامل سياسية وأخرى فكرية مذهبية سادت القرنين السادس والسابع الهجريين، فإن عملا يهدف إلى دراسة وتحقيق وإخراج ونشر الأثر الوحيد الباقي من إنتاج ابن قسي ("خلع النعلين")له مايبرره نظرا لأهمية ابن قسي في التاريخ السياسي والفكري الأندلسيين وهذا هو الهدف الرئيسي من عملنا.

---

(1)- PP. 143,144,150 Madrid,1914.

(2)- أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين"، مجلة كلية الاداب،جامعة الإسكندرية مج.1957/11 ص53-87

(3)- Das Imamat des Islamischén Mystikers Abulqasim Ahmed Ibn Husain Ibn Qasi Eine Studie zum selts-verständnis des Autors des "Buchs vom Asziehen der beiden (Kitab Hal An-Na Lain) Bonn 1985.

(4)- M.I.D.E.O. Caire, N 18, 1988, PP. 195-210.

وإذ نرغب في هذا المبحث رسم المنحنى الشخصي لحياة ابن قسي السياسية، فإننا نعود إلى المصادر التي أرخت لابن قسي وثورته وأغلبها تحامل عليه-كما ذكرنا- كعبد الواحد المراكشي وابن الأبار وابن الخطيب، لنتساءل بصددها : ماذا عن القيمة الموضوعية لما تقدمه من أخبار وأحكام ؟.

رغم الملاحظات الإيجابية التي قدمها ڤون غرونباوم في كتابه «إسلام القرون الوسطى" من كون مؤرخي البلاط رغم تحيزهم فإن موضوعية أخبارهم تستحق التنويه(1)، إلا أن مصداقية هؤلاء المؤرخين مشارقة ومغاربة تتحكم فيهم اعتبارات ذاتية وموضوعية.

فالتاريخ في نظرهم مصدره السلطة في البلاد، يقول بروڤنسال بهذا الصدد *«نلاحظ أن أصحاب المدونات التاريخية يقتصرون على الإهتمام بالسلطة الملكية وما يحيط بها، ويهملون عن قصد تاريخ البلاد الشعبي الذي يدور حوله زوايا المرابطين والطرق الدينية »* (2). وإذا كان بروڤنسال قد أورد حكمه هذا بخصوص مصادير التاريخ المغربي الحديث، فإنه حكم ساري المفعول على مدونات التاريخ الأندلسي والمغربي في العصور ماقبل العصر الحديث (العصر الوسيط). ومن هنا يصح القول : إن تاريخ الغرب الإسلامي تاريخ محدود جدا.

يذكر دوكاستر De.Castrie في تقديمه لموسوعة المصادر غير المنشورة للتاريخ المغربي (3)، أنه لايوجد من حيث قلة الضبط في الأحداث والأحكام تاريخ يشبه التاريخ المغربي، وقولته هاته إن صدقت على المصادر التي تعرف عليها دوكسترو للتاريخ المغربي منذ العصر الحديث، فما بالك بمصادر تاريخ العصر الوسيط وبالضبط المرابطي والموحدي.

وفي ضوء هاته الملاحظات لو سألنا المصادر التي ذكرنا سابقا، والتي تؤرخ للحياة السياسية لإمام ثورة المريدين، لسجلنا ضعف المادة الإخبارية التي من شأنها تقطيع النسق الروائي الشائع والإبقاء على ثغراته.

من هنا فهي تجعل من ابن قسي شخصية معروفة مجهولة.

---

(1)- ذكره عبد الله العروي في كتابه : العرب والفكر التاريخي، ص 92. ط. دار الحقيقة، بيروت 1973.

(2)- مؤرخو الشرفاء ص 53 تعريب عبد القادر الخلادي .ط.الرباط 1977.

(3)- انظر: حدو أجدات والعربي الواحي : مصادر تاريخ الموحدين 1، مجلة تاريخ المغرب، عدد 1983/3 ص 165.

معروفة من حيث الأحداث التي تذكرها له، والأفعال والأقوال التي تنسبها له. ومجهولة -أو كالمجهول- من حيث الإقتضاب الذي تعرض به الأحداث والأقوال، وفي عزلها للظاهرة، ثم إطلاق الأحكام جزافا بشكل لايخفى معه التحيز، وبترك الظاهرة غامضة وملغزة ومثيرة لأكثر من سؤال.

ويمكن حصر الأسباب التي عملت على تكريس هاته البلبلة والغموض في النسق الروائي حول ابن قسي وثورة المريدين في الأسباب التالية :

أ-ضياع الإنتاج الفكري لابن قسي :

فإذا علمنا أن ابن العريف ، قد خاطب في إحدى رسائله ابن قسي قائلا : ***«وقفت من قبل قريبي أحمد، سلمه الله، عند منصرفه من تلك الجهة على عدة كراريس في فنون من العلم كتب فيها بعض كلامك وأجوبتك، فسرني تمام فهمك، ونفوذ عزمك، وإشرافك من علم الحقيقة على إنهاء كتاب متشابه، يصدق بعضه لبعض»*** (1) .

وأن ابن الخطيب يذكر أن لابن قسي ***«كتاب خلع النعلين وغيره»*** (2)، كما أن له رسائل صدرت عنه ***«في مخاطبة أهل الأندلس»*** (3) .

وأن ابن خلدون يشير أن ابن قسي وجه رسالة لعبد المؤمن بن علي بواسطة مبعوثه أبي بكر بن حبيس (4) .

تبين أهمية الإنتاج الفكري لابن قسي-لو توفر-من أجل معرفة أفضل لفكره ولثورة المريدين، على أنه للأسف فقدت جميع إنتاجات ابن قسي ولم يصلنا منها سوى "كتاب خلع النعلين" الذي مازال مخطوطا غير منشور، وهو ما عملنا على تحقيقه ودراسته ونشره.

ب-ضياع المصادر التي أرخت لفترة ابن قسي وثورة المريدين:

من المعلوم أن ثروة هائلة من التصانيف في تاريخ المغرب والأندلس قد عبث بها الدهر ولم يصلنا منها سوى بعض العناوين، نذكر منها على سبيل المثال بخصوص موضوعنا:

- "ثورة المريدين" لابن صاحب الصلاة (توفي حوالي 594هـ/ 1197م).

---

(1)- مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة ص 208 تحقيق عصمت دندش .

(2)- أعمال الأعلام ، ص49 2 ، تحقيق بروفنسال

(3)- ن . م. ص 252 .

(4)- العبر ج 485/6 ؛ وقارن ابن الخطيب : ن.م . ص 251.

- السفر الأول من كتاب "المن بالإمامة" لابن صاحب الصلاة.
- كتاب أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن عميرة المخزومي (ت656هـ1258/م) (1) .
- "الفتنة الكائنة على اللامتونيين بالأندلس سنة أربعين ومايليها قبلها وبعدها" لمحمد بن أحمد بن عامر السالمي (ت 559هـ/ 1163م).
- "عبرة العبر وعجائب القدر في ذكر الفتن الأندلسية والعدوية بعد فساد الدولة المرابطية" لمحمد بن أحمد بن عامر السالمي.
- "في تاريخ الفتنة التي انقرضت بها دولة الملثمين" لأبي عمرو حمزة بن علي الغرناطي.
- "الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية" لابن الصيرفي أبو بكر يحى بن محمد الأنصاري الغرناطي (ت557هـ / 1174م) .
- "تقصي الأنباء في سياسة الرؤساء" لابن الصيرفي.

ج- الولاء السياسي والفكري وارتباط المصالح والإختلاف المذهبي :

إن المجتمع الذي يكون فيه مالكي المعرفة المكتوبة قلة كالمجتمع الإسلامي قديما، فإن أصحابها يتوجهون بنتاجاتهم عادة لذوي السلطة طلبا للجاه والمال، لذا كنا نجد أغلب الإنتاجات الفكرية في الثقافة الإسلامية المكتوبة مهداة لأولي الجاه والنفوذ، فهم مستهلكو إنتاجات العلماء قبل اختراع الطباعة وتقريب الثقافة من الفئات الشعبية.

وهذا من شأنه أن يؤثر سلبا، قليلا أو كثيرا، على التوجه العقدي للمفكر، وعلى موضوعية الأخبار لدى المؤرخ. وعلى كل فبخصوص الذين أرخوا للفترة التي نحن بصددها، كانوا إما مؤرخي بلاط الموحدين، أو كانت لهم امتيازات ومصالح في ظل الدولة الموحدية أو ولاء فكري لها، أو تعاطف مع الدولة المرابطية، أو نزعة مذهبية معارضة للتصوف الإشراقي.

فإذا ماحاولنا التأريخ لحركة المريدين وإمامها ابن قسي، لابد من استحضار الملاحظات السالفة الذكر من جهة، ووضع الثورة وإمامها في مجالها التداولي من جهة أخرى، وهذا يحتم علينا استنطاق الروايات المتداولة لمعرفة المسكوت والمضمن فيها بشكل يساعدنا لا على تقديم صورة مكتملة ومتكاملة لابن قسي وثورة المريدين -نظرا

---

(1)- ذكر ابن الخطيب في" الإحاطة" أن أحمد عميرة المخزومي له تصانيف منها : « اقتضابه النبيل في ثورة المريدين» مجلد 178/1 . ط 2 . 1973 القاهرة تحقيق محمد عبد الله عنان .

لندرة المصادر – ولكن يقربنا من ملامح تلك الصورة.

وهكذا يمكننا رسم منحنيات لشخصية ابن قسي وثورة المريدين.

إن أهمية ابن قسي في التاريخ السياسي والصوفي الأندلسيين تكمن في تمكنه من إضفاء صبغة سياسية ثورية على الحركة الصوفية الأندلسية في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي. محققا بذلك ولو لبضع سنين ماعجز عن تحقيقه كبار صوفية الأندلس أمثال : ابن مسرة والرعيني وابن برجان وغيرهم .

وإذا كنا لا نعلم شيئا عن مولد ابن قسي وطفولته وشبيبته وشيوخه (1)، إلا ماذكره المؤرخون من كونه مولدا (2)، نشأ في بادية شلب واشتغل «*بالأعمال المخزنية* »(3) حيث كان مشرفا ماليا «*بشلب من عمل اشبيلية* »(4)، ثم «تزهد – بزعمه–*وباع ماله وتصدق بثمنه وساح في البلاد* » (5).

ههنا تكمن نقطة تحول مهمة وخطيرة في المنحنى الشخصي لحياة ابن قسي، لماذا هذا التحول نحو التصوف ؟ ماهي دوافعه ؟ ماهي دلالاته ؟.

تساؤلات وإن كانت وجيهة إلا أن الرويات الإخبارية بهذا الشأن منعدمة، مما يحتم على الباحث ملء الثغرات التي تكشف عنها هذه التساؤلات وأمثالها، ولن يتم هذا على وجه التقريب إلا بمقاربة مجتمعية - نفسانية تربط ابن قسي وثورة المريدين بمجالهما التداولي، وتنظر لهذا التحول في سلوك الشخص على أنه مظهر من مظاهر الوعي الحاد بأزمة نفسانية – مجتمعية قوية يعانيها الإنسان السوي– فردا أو جماعة – في وجدانه ووعيه، فيحاول تجاوز ما يعانيه وجدانه وواقعه من تناقضات صارخة بين المعتقد والممارسة، بين الإيمان والعمل، فيكون التصوف ملاذا سياسيا، وموقفا فكريا مجتمعيا معبرا عن مواقف سياسية وقضايا إجتماعية وأخرى معرفية.

---

(1)– يمكن اعتبار ابن عربي الحاتمي الوحيد الذي يذكر أن ابن خليل من أهل لبلة كان شيخا لابن قسي (الفتوحات مج176/1دارالفكر د ، ت بيروت) وفي مخطوط "شرح خلع النعلين" ص [47]، يذكر ابن عربي أن ابن قسي تركه شيخه ابن خليل دون أن يوضح لنا أسباب الخلاف بينهما، وهي أسباب نرجح أنها سياسية (أنظر: المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة ص 120 والهامش 2 منها).

(2)– ينحدر ابن قسي من أصل مسيحي إسباني من بني قسي المشهورين في الثغر الأعلى، والذين انتقل فرع منهم إلى غرب الأندلس (أنظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، ص 499 ، 502 ؛ وقارن: ابن الأبار : الحلة ج197/2 تحقيق حسين مؤنس) .

(3)– ابن الأبار : ن . م. ج 197/2

(4)– ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال .

(5)– ابن الأبار : ن . م. ج 197/2.

لذا لامندوحة من اعتبار تحول ابن قسي نحو التصوف كمطية للثورة المسلحة على أنه تعبير فكري -سلوكي تجاه أزمة نفسانية مجتمعية دينية، يؤرقها وعي حاد بثنائية التناقض الجدلي بين المعطى الإيماني الذاتي المتمثل في التجربة النفسانية-الدينية المتخذة من الله مبدأ وغاية، والمعطى الموضوعي العملي المتمثل في كيفية الإستجابات الشخصية -في ضوء المعتقد الإيماني- للأحداث المجتمعية السياسية، أو ما يمكن أن نسميه بالتجربة النفسانية - المجتمعية.

هذا الوعي الحاد بثنائية التناقض الجدلي بين المعطيين : الذاتي الإيماني، والموضوعي العملي، هو ما يساعدنا على فهم وتفسير التحول في المنحنى الشخصي لحياة ابن قسي نحو التصوف والثورة.

فماذكره ابن الأبار (1) من أن ابن قسي ***تزهد وباع ماله وتصدق بثمنه وساح في البلاد***، كلها خصائص تدل على نضج التجربة الصوفية لدى ابن قسي ووعيه التام بالطريق الصوفي ومقاماته، خلاف ما ادعاه عليه ابن الأبار من أنه «***تزهد بزعمه***» (2).

أليست بداية الطريق تقتضي وجوبا من السالك المريد : الزهد في الدنيا، والتوجه إلى الله بالكلية، والإستغناء عن كل شيء سوى الله (3) ؟.

وهذا يعني أن سالك الطريق عليه أن يتمثل قيما غير القيم التي كان عليها، فالفقر الذي هو في رسمه غياب ملكية قوى الإنتاج ووسائله، وبالتالي عدم فائض القيمة (4)، يعتبره الصوفية «*شعار الأولياء وحلية الأصفياء*» (5).

والصدقة التي هي جود وسخاء، وبذل وعطاء والتزام إجتماعي، وإيثار أخلاقي وتعايش اقتصادي، لازمة من لوازم المنازل الصوفية.

---

(1)- الحلة السيراء ، ج197/2 تحقيق حسين مؤنس ، وقارن نفس المعطيات لدى ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال .

(2)- الحلة السيراء ج 197/2.

(3)- انظر : القشري : الرسالة ، ج 1 / 271- 276 ، 292- 298 ، 331 - 348 تحقيق عبد الحليم محمود وابن الشريف، ط 1. دار الكتب مصر 1966 ؛ ابن العريف: محاسن المجالس ، الفصل الثالث ، نشرة نهاد خياطه، مجلة المورد مجلد 9 عدد 4 - 1981.

(4)- يعرف فقهاء الشافعية "الفقير" بأنه « الذي لا يملك شيئا أصلا» (الغزالي : الوجيز في الفقه الشافعي، ج175/1 ، ط. حوش قدم بالغورية 1318هـ) ، ويعرف فقهاء المالكية "الفقير" بأنه « ذو بلغة لاتكفيه » ، وذلك على اعتبار أن "المسكين" الذي لاشيء له أشد حالا من "الفقير" خلافا للشافعية ، (أنظر: حاشية الشيخ الطالب بن الحاج على شرح ميارة لمنظومة ابن عاشر ج59/1 . ط 2 . بولاق مصر 1319هـ) ، وتعاريف الصوفية لـ"لفقير" من حيث رسمه ومظهره ، لامن حيث حقيقته ، تتفق مع تعاريف الفقهاء ، وفي هذا يقول يحيى بن معاذ : « الفقير [...] حقيقته أن لايستغني إلا بالله ، ورسمه عدم الأسباب كلها » (القشيري : الرسالة ، ص 123 . ط . دار الكتاب العربي، بيروت ، د. ت.

(5)- القشيري : ن . م . ص 122 .

أما السياحة والسفر فمن أعظم شأن الصوفية، وإن كان السفر سياحة في البلاد وغربة عن الأهل والأوطان، إلا أنه مطية أولى لسفر أخلاقي أسمى، واغتراب وجودي أعلى (1)، ينخلع فيه السالك عن دنياه وهواه.

فمسالك ابن قسي في الطريق هي مسالك كبار القوم، كإبراهيم بن أدهم (ت 161هـ أو 162هـ أو 163هـ/ 777 أو 778م) الذي انخلع عن عالم الأمراء ومعالم ترفهم ونعيمهم، ورابعة العدوية (ت 180هـ أو 185هـ/ 796 أو 801م) التي سلكت سبيل التوبة وعزفت عن حياة اللهو والمجون، والفضيل بن عياض (ت187هـ / 802م) الذي انقلب عن حياته الإجرامية وصحى ضميره، وشقيق البلخي (ت194هـ / 809م) الذي كان من الأثرياء فزهد في ما ملك ، وأبي حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) الذي حاز جاها عريضا وشأنا عظيما، ثم مالبث أن عصفت به أزمة نفسانية اجتماعية قرر خلالها الدخول في منحنى جديد، فزهد في الدنيا وأعرض عن «*الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب*» (2)، وساح في الأرض ما يزيد عن عشر سنوات.

فابن قسي وهو شيخ من «*مشايخ الصوفية*» حسب تعبير ابن الخطيب (3) ما كان ليقاوم إغراءات الدنيا ودوافع التملك وجاذبية الأموال، ويزهد في كل ما ملك، ويتصدق بأمواله ويسيح في البلاد، ثم يعلن ثورته معرضا نفسه للهلاك مالم يكن مؤمنا بقضية هي أعم وأشمل، وبقيم هي أسمى وأهدى. فلا يمكن بأية حال أن يوصف شخص تلك حاله بما وصفه به حسين مؤنس من أنه لم يكن صوفيا وإنما كان «*مشعبذا عريض الدعوة*» (4).

---

(1)- يقول القشيري : « إعلم أن السفر على قسمين سفر بالبدن وهو الإنتقال بالبدن من بقعة إلى بقعة ، وسفر بالقلب وهو الإرتقاء من صفة إلى أخرى » (الرسالة ص 130).

(2)- الغزالي: المنقذ من الضلال ، ص 103-105تحقيق جميل صليبا وكامل عياد؛ وقارن: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام،ص 172،عربه عن الفارسية نور الدين ال علي الدار التونسية للنشر. ط . 1972

(3)- أعمال الأعلام ص 248 تحقيق بروفنسال .

(4)- نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين[...]، مجلة المعهد المصري بمدريد مج 3 ع1 سنة 1953 ص 104؛ وانظر نفس المعطيات لدى عصمت دندش : الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين ص 449 ؛ وقارن : ابن الأبار : الحلة ، ج197/2 تحقيق حسين مؤنس ؛ عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ص 309 تحقيق سعيد العريان والعربي العلمي .

ولعل الذين شككوا في تصوف ابن قسي يظنون أن التصوف في أصوله وفصوله وغاياته لاصلة له بالسياسة .

وتعارض التصوف مع السياسة مقولة روج لها البعض أمثال : دريهر : J.DREHER
L'IMAMAT D'IBN QASI à MERTOLA,in M.I.D.O. Caire N:18/1988,P197.

وأبي العلاء عفيفي الذي يقول إن: «أبا القاسم كان رجل دنيا لارجل دين، ورجل ثورة وحركة وكفاح لارجل هدوءوتأمل واستغراق، وهي الصفات التي تتطلبها الحياة الصوفية"(ابن قسي وكتابه "خلع النعلين"، مجلة كليةالآداب الاسكندرية مج 11 / 1957ص59) .

والحق أن الممارسة الصوفية-كمارأينا وكماسنذكر-لم تكن في يوم من الأيام مناقضة للممارسة السياسية الملتزمة. فالتجربة الصوفية الواعية ليست إنطواء أو انعزالا، أو هروبا من هموم الناس ===

فتحول ابن قسي نحو التصوف والثورة لم يكن نزوة ذاتية عابرة أو ادعاء مزعوما، وإنما كان-كما ذكرنا-تعبيرا عن وعي حاد بأزمة نفسانية-مجتمعية-ثقافية رسختها تدهور الأوضاع الإجتماعية-الإقتصادية- السياسية بالمغرب والأندلس منذ عهد الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين (ولي سنة 500هـ/ 1106م، ومات سنة 537هـ/1443م) وابنه تاشفين (ولي537هـ/1143م، ومات سنة 539هـ/ 1145م) إلى حين استقرار الأمر لعبد المؤمن بن علي سنة 546 هـ، والتي يمكن رصد مظاهرها في :

أ- انعدام الأمن والتردي الإقتصادي والفساد الإداري.

ب- تحالف الفقهاء مع السلطة الحاكمة واستغلالهم الثروات لصالحهم.

أ- انعدام الأمن والتردي الإقتصادي والفساد الإداري :

عرف العقد الثاني من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، أحداثا كانت بداية إرهاصات بتدهور الدولة المرابطية وزوال أمرها.

ففي الأندلس توالت انهزامات المرابطين أمام هجوم النصارى المتواصل وخاصة في الثغر الأعلى. فقد انكسر الجيش المرابطي بقيادة أبي بكر بن تافلويت في سهل برشلونة أواخر سنة 508هـ/1115م أمام رامون بيير نجير صاحب برشلونة، وفي سنة 512 هـ/ 1118م سقطت مدينة سرقسطة المركز الإسلامي الكبير بشرق الأندلس في يد ابن رذمير (ألفونسو الأول المحارب Alfonso el Batallador) (1) وفي سنة 514هـ/1120م انهزم المسلمون انهزاما فادحا في موقعة كتندة (2) تمكن ألفونسو المحارب إثرها من الإستيلاء على حصن كتندة وبلدة دروقة وقلعة أيوب، وبهذا أصبح ألفونسو يسيطر على سهل الإبيرو الأعلى (3).

وفي العدوة أعلن المهدي بن تومرت في 15رمضان من سنة 515 هـ/ 1121م إمامته وبايعه أنصاره بتينملل، معلنا بذلك الثورة الفعلية للموحدين.

وأمام تهديد النصارى المتواصل بالأندلس، وثورة الموحدين القوية بالعدوة، اضطرب الأمن وهدد الناس في أراضيهم وأقواتهم، فاتصلت الحروب وتوالت الفتن

=== ومشاكلهم، وإنما هي توجيه وعمل يهدفان إلى تجديد ما انحل ونفث روح الحياة الوثابة في الوجود الإنساني، متخذان من إصلاح الذات مرحلة أولى واستواء السر والعلن هدفهما الأسمى.لذا فلا غرو أن رأينا انخراط صوفية في شؤون المجتمع وقيادته، وما السياسة إلا ضرب من ضروب الإهتمام بشؤون الإنسان، والزاهد الصوفي كما يقول الغزالي لامفر له من أن ينصب نفسه «ناصحا لخلق الله تعالى، ذابا عن دين الله مبينا لأحكامه» (منهاج العابدين، ص 50. إخراج محمد مصطفى أبو العلا،ط.مصر1972).

(1)- أنظر : علي ابن أبي زرع الفاسي : الأنيس المطرب ، ص 163 نشر دار المنصور 1973.

(2)- أنظر: محمد عبد الله عنان: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الاول ص 103.

(3)- أنظر:حسين مؤنس: الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين ، مجلة كلية الاداب الاسكندرية مجلد11 جزء 2 ص 117 سنة 1949 .

وغلت الأسعار، وضعف الإعتمار، وخلت الديار، وهلك الزرع والدرع. فاضطرت الدولة المرابطية بعدما كانت في عهد يوسف بن تاشفين تلتزم- إلى حد ما- بالضرائب الشرعية (1) فقط (الزكاة، والأعشار، وجزية أهل الذمة، والغنائم)، خرق هاته القاعدة في عهد علي بن يوسف لتلبية المطالب المادية المتزايدة لمواجهة الحروب بالأندلس والمغرب، وكذا لتلبية حاجات الترف التي تعودت عليها الفئات الأرستقراطية والبيروقراطية (الأمراء والأميرات، والوزراء والولاة، وكبار القضاة والكتاب والتجار الكبار)، لاسيما بعدما تقلصت ملكية الأراضي العامة (أراضي الدولة)، نتيجة سياسة إقطاع الأراضي التي اتبعت منذ عهد يوسف ابن تاشفين(2). وازداد الأمر إلحاحا بعدما فشلت كل المحاولات لتوسيع قطاع أراضي الدولة (3)، عندها فرضت الدولة المرابطية

---

(1)- انظر : علي ابن ابي زرع ، الأنيس المطرب ص 167.

(2)- كان المرابطون يقطعون قبائلهم مايفتحون من أراضي في المغرب، وفي الأندلس نهجوا في بداية الأمر نهج الإقطاع العامري- (إقطاع الأرض للرعية ليتفرغوا لإعمار الأرض وإعفائهم من الغزو مقابل جعالات سنوية تدفع للدولة بمقتضاها تقيم أمورها العسكرية وغيرها. وكان المنصوربن أبي عامر (ت392هـ/ 1002م) في أول أمره قد نزع معظم إقطاعات الجند وحل محلها إعطاءات شهرية ناهجا في ذلك نهج الخليفتين عبد الرحمن الناصر(ت350هـ / 961م) والحكم المستنصر (ت366هـ / 976م) ، وسار ملوك الطوائف على هذا النهج الإقطاعي)- إلا أنه عندما استقر أمرهم بالأندلس في عهد يوسف بن تاشفين ، نهجوا نهج الإقطاع العسكري وإقطاع الدرارع (إقطاعات رجال الدولة والفقهاء). ويظهر أن هذا الإقطاع كان إقطاع تمليك مما ترتب عنه تقليص أراضي الدولة . (انظر: الطرطوشي : سراج الملوك ص 123؛ ابن بلقين: التبيان ص17، 73 ، 109 ، 119 ، 120، 127 ، 132 ، 139 ، 151 ؛ عز الدين أحمد موسى : النشاط الإقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري ، الفصل الثالث ص 125-180؛ عصمت دندش : الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني، ص 155-174 ، 195 – 217).

(3)- رغم احترام المرابطين للملكية الخاصة بعد استتباب أمرهم ، إلا أنه أمام ضغوط حرب النصارى بالأندلس وثورة الموحدين ، وما ترتب عن ذلك من عجز مالي ، حاولوا توسيع ملكية الدولة عن طريق عدة إجراءات، ففي سنة 515هـ/1121م نزعت الدولة إلى مصادرة أملاك بعض الأمراء وحاشيتهم المغضوب عليهم ، أو بعض العمال المشكوك في إخلاصهم . وفي نفس السنة أراد السلطان علي بن يوسف مراجعة الملكيات العامة التي آلت إلى الخاصة منذ بني عامر وبني عباد ، فاستفتى في ذلك الفقهاء، وإذ خالفه القاضي أبو القاسم ابن حمدين (ت522هـ/ 1128م) ، فإن القاضي أبا الوليد ابن رشد الجد (ت520هـ/1126م) وغيره أفتوه بالتصرف في الملكيات الخاصة مادامت ضرورة درء خطر النصارى تبيح محظور حيازة الغصب عملا بأولوية دفع الضرر العام عن الضرر الخاص، مما أدى إلى ثورة ضد هذه الفتوى المؤيدة لرغبة السلطة ، وحاولت الدولة تهدئة الأوضاع فكان ابن رشد كبش الفداء .

ويلاحظ عز الدين أحمد موسى أن الملكيات الخاصة بالأندلس كانت كبيرة جدا تقدر بالضيعة أو الضيعات ، وبالقرية أو القريات ، بينما في المغرب كانت أصغر تقدر بالفدان أو الفدادين.

(انظر: الونشريشي : المعيار، ج 913/9 . طبعة فاس. د. ت ؛ إحسان عباس : نوازل ابن رشد : مجلة الأبحاث الجامعة الأمريكية بيروت 1969 ج3-4 ص 3-63؛ عز الدين موسى : النشاط الإقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، ص 133 ، 134 ، 150 ، 151).

مكوسا على التجارة، وقبالة أوخراجا على الأرض والماشية (1)، ومعونة أو وظيفة على الرعايا برسم واجب الجهاد.

وفي عام 519هـ/1125م، أصدر السلطان علي بن يوسف أمرا بفرض التعتيب، وهي ضريبة يؤديها سكان المدينة قصد ترميم أسوارها دفعا لكل هجوم محتمل (2). وقد كانت هاته الضريبة محط نفور من طرف أكثر الأندلسيين، حيث لم يكن يراعى في جمعها الظروف المعيشية، والتفاوتات الإجتماعية. فقد ثار أهل اشبيلية على القاضي أبي بكر بن العربي (ت543هـ/1148م) حينما فرض عليهم ترميم أسوارهم وألزمهم دفع جلود أضحياتهم، فاضطر أمام هجوم العامة إلى الخروج إلى قرطبة (3).

وكثر التلاعب في التعتيب من حيث الإرهاق في دفع المال والغش في البناء مما أدى إلى سقوط أسوار بغرناطة على المنازل بجهة «*باب الرملة وباب البيرة، فأهلك جملة لاتحصى وكثر الدعاء على بانيه وممونه*» (4).

ولم يقتصر الأمر على هاته المغارم المحدثة، والمكوس المفروضة، وهي التي انتقدها ابن تومرت (ت 524هـ/1129م) واعتبرها أكل سحت وحرام وخروج على الشرع(5)، وكانت عاملا مهما في تحريك ثورة الموحدين والمولدين بالأندلس وكان عبد المؤمن خلال الثورة وبعد الإستيلاء على مراكش سنة 541هـ/1147م يشدد على قطع هذه المستحدثات المبتدعة ويصرح أن الموحدين «*لايطلبون إلا ما توجبه السنة وتطلبه، ولا يلزمون–ومعاذ الله– مكسبا ولا مغرما ولاقبالة ولاسيما مما تسميه الظلمة بأسمائها وتلقبه*» (6)، نقول لم يقتصر أمر إرهاق الفئات الإجتماعية وخاصة المتوسطة منها والكادحة على هاته الضرائب المفروضة، بل كانت الوسائل المجحفة المتبعة في جمعها تزيد من تدهور الأوضاع اجتماعيا واقتصاديا.

---

(1)– انظر: الونشريشي : المعيار، ج 8 / 106، 168، 171. طبعة فاس. د. ت ؛ التادلي : التشوف، ص 442 رقم 270 تحقيق أحمد توفيق ؛ ابن الأثير : الكامل ، ج573/10 ؛ عز الدين أحمد موسى : النشاط الإقتصادي، ص 166-169 ؛ عبد الواحد المراكشي: المعجب ص 261 تحقيق محمد سعيد العريان والعربي العلمي. ويقول الإدريسي : «وكانت أكثر الصنائع بمراكش متقبلة، عليها مال لازم مثل سوق الدخان والصابون وغيرهما، وكانت قبالة على كل شيء يباع فلما صار الأمر للموحدين قطعوا تلك القبالات وأراحوا منها» (نزهة المشتاق، الكراسة الثالثة ص 235، روما نابولي 1972) .

(2)– ابن عذاري: البيان ، ج 4 / 73 تحقيق إحسان عباس .

(3)- انظر : المقرى : نفح الطيب ، ج27/2 تحقيق إحسان عباس .

(4)- ابن عذاري : البيان المغرب ، ج 74/4 .

(5)– انظر : أعز ما يطلب، ص 261 ضمن تعاليق ابن تومرت، نشرة لوسياني، الجزائر، 1903.

(6)– "رسالة العدل" ضمن نظم الجمان لابن القطان ص 156-158 تحقيق محمود علي مكي.

فقد كان جباة الضرائب يتعسفون في تحصيل الخراج والمكوس والمعونة، خاصة وأن المقادير التي يجب أن تدفع لم تكن محددة في أغلب الأحوال، وإنما تركت لتقديرات الجباة، مما فتح المجال أمام ممارسة المنكر والرشوة، لدرجة أن ابن عبدون (ت530هـ/1135م) اعتبرهم فاتحي أبواب الضرر على المسلمين، وغالقي أبواب الخير والنفع، وأنهم «*فساق، أكلة سحت أشرار، سفلة، لاخوف ولا حياء ولادين ولاصلاة لهم، إلا طلب الدنيا وأكل السحت والربا* » (1).

وزاد الطين بلة أن بعض أمراء المرابطين استكتبوا اليهود (2)، كما أسندوا لأهل الذمة جباية الضرائب في عدة مناطق من الأندلس (3). وفي المغرب أسند إلى الجند الرومي جباية الضرائب وخاصة في جبل درن، فاستذلوا الأعراض وصادروا الأموال(4)، وكان هؤلاء الروم النصارى «*يحقدون على المسلمين في مغامراتهم، ويأخذون منهم في نفقاتهم وأكثر ما يجب عليهم*» (5).

وازدادت الأحوال تفاقما فيما بين سنوات 515هـ/1121م و539هـ/1144م (سنة ثورة ابن قسي)، فاتصلت الحروب بالأندلس مع النصارى، وتوالى القتال في المغرب مع الموحدين، فهاجر الناس الأراضي وتوقفت الزراعة، وزادت الكوارث الطبيعية الأمر حدة، فقد تعرضت الأندلس لمدة سنوات متتالية لغارات الجراد مابين537هـ/ 1142م -541هـ/ 1146م فأتى على ماتبقى، وأضر بالبلاد والعباد(6)، كما صاحب هاته السنوات الجفاف حتى «*جفت في الأرض مذانبها واغبرت جوانبها، وقلت المجابي بهذه الفتن وكثرت اللوازم على الرعايا بالعدوتين* » (7).

---

(1)- رسالة في القضاء والحسبة ص 5 ، تحقيق بروفنسال.

(2)- أنظر : ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب ، ج 77/4 تحقيق إحسان عباس .

(3)- أنظر : رسالة تاشفين بن علي لأهل بلنسية ضمن نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين ص 117 نشرها حسين مؤنس بمجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مدريد ، المجلد3 عدد 1955/1 ، ص 113 حيث أن أمر الأمير تاشفين بعدم تولية أهل الذمة لشؤون المسلمين قرينة على وجود هاته الظاهرة بالأندلس .

(4)- أنظر: ابن الأثير: الكامل ، ج 573/10 ؛ وقارن الحلل الموشية ص 84 تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة.

(5)- ابن عذاري : البيان ، ج 102/4 ، 103 تحقيق إحسان عباس .

(6)- انظر : ابن القطان: نظم الجمان، ص197، 200، 217، 226. تحقيق محمود علي مكي ؛ وقارن : محمود علي مكي : وثائق تاريخية ، مجلة المعهد المصري بمدريد 60/1959 ، وثيقة 19 ص 188 .

(7)- ابن عذاري : البيان (قسم الموحدين) ، ص 1، 6 نشر الكتاني ومن معه .

فخلا لذلك كله بيت المال، وأصبحت الدولة عاجزة عن تمويل الجيش ودفع أرزاقه لدرجة أن جند علي بن يوسف في آخر أمره لما امتنع الإعطاء لأجناده «*رجع أكثرهم يكرون دوابهم*» (1).

وأمام هذا الوضع الجبائي المجحف كثرت الشكاوي، لدرجة أن قدم وفد من فلاحي مالقة ونواحيها إلى مراكش سنة 523هـ/1129م متظلمين من عمال اللوازم السلطانية الجارية عليهم ، فاضطر علي بن يوسف إلى إصدار أوامره إلى قضاة البلدان لرفع الحيف (2).

وفي سنة 538هـ/1143م أرسل السلطان تاشفين بن علي بن يوسف خطابا رسميا لأهل بلنسية خاصة وأهل الأندلس عامة يقول فيه :«[...] *والذي نأخذ به عهد الله على العامل منكم الرفق بالرعية، والحكم بالتسوية، وإجراء الأمور على الحميدة المرضية [...] وكذلك نؤكد العهد فيما نوصي به دايبا مما أوجبه الله تعالى في حقوق المسلمين من الأعشار والزكوات والأموال المفروضة للأرزاق المسماه، فليؤخذ مافرض الله منها في نصابها المعلوم، وعلى سنة نبيه عليه أفضل الصلاة والتسليم، وكذلك نؤكد عليكم أتم تأكيد أمر أهل الذمة ألا يتصرف أحد منهم في أمور المسلمين لأنه من فساد الدين*» (3).

ويبدو أن الدولة المرابطية في أواخر عهدها، وتحت وطأة الثورة الموحدية بالمغرب، وطلائع الثورة بالأندلس، حاولت من خلال الأمير علي بن يوسف انقاذ مايمكن انقاذه بالحد من نقمة الناس عن طريق محاسبة عماله في بعض الأحيان وحثهم على العدل أحيانا أخرى (4)، أوعن طريق محاولة احتواء بعض الإتجاهات الصوفية (5). ولكن إجراءاته هاته لم تأت بالثمرة المرجوة إذ كانت الأمور السياسية تنساب من بين

---

(1)- ابن عذاري : البيان ، ج 102/4 تحقيق إحسان عباس .

(2)- انظر: محمود علي مكي: وثائق تاريخية جديدة من عصر المرابطين، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمديري 1959-1960 ، وثيقة رقم 4 ص 171-174.

(3)- حسين مؤنس : نصوص سياسية ، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد، مجلد 3 عدد 1955/1 ، الوثيقة الأولى ص 112 ، 113.

(4)- انظر: عزل علي بن يوسف لأبي عمر ينالة اللمتوني والي غرناطة عند ابن عذاري: البيان، ج4 ص75، 77 تحقيق إحسان عباس؛ وقارن الوثيقة رقم 4 من الوثائق التي نشرها، محمود علي مكي، بمجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمدريد 1959-1960 .

(5)- مثل منحه ظهائر التوقير والإحترام سنة 527هـ لأبي عبد الله محمد بن الشيخ أمغار (أنظر: ابراهيم القادري بوتشيش : المغرب والأندلس في عصر المرابطين ، الهامش 8 من ص 154) ، وإكرامه لابن العريف (أنظر : ابن الزيات : التشوف ، ص 120 تحقيق أحمد توفيق).

أصابعه حتى فقد زمامها في نهاية المطاف، لدرجة أن عبد الواحد المراكشي يتحدث عنه فيقول : «*واختلت حال أمير المسلمين رحمه الله بعد الخمسمائة اختلالا شديدا، فظهرت في بلاده مناكر كثيرة، وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ودعواهم الإستبداد، وانتهوا في ذلك إلى التصريح فصار كل منهم يصرح بأنه خير من علي أمير المسلمين، وأحق بالأمر منه.*

واستولى النساء على الأحوال، وأسندت إليهن الأمور، وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير وقاطع سبيل وصاحب خمر وماخور، وأمير المسلمين في ذلك كله يتزيد تغافله، ويقوى ضعفه، وقنع باسم إمرة المسلمين، وبما يرفع إليه من الخراج، وعكف على العبادة والتبتل، فكان يقوم الليل ويصوم النهار مشتهرا عنه ذلك، وأهمل أمور الرعية غاية الإهمال، فاختل لذلك عليه كثير من بلاد الأندلس، وكادت تعود إلى حالها الأول لاسيما منذ قامت دعوة ابن تومرت بالسوس » (1).

وازدادت الأحوال سوءا وتعقيدا – مما أصاب النشاط المنتج من تدهور بالمغرب والأندلس – بعد موت علي بن يوسف سنة 537هـ فكانت السنوات التي تليها أكثر حدة وأشد وطأ. يصف محمد بن يحي الشلطيشي المعروف بابن القابلة– وهو أحد ثوار المريدين وكاتب ابن قسي الخصوصي ومساعده الأيمن (2)– هذا الوضع المنهار في رسالة كتبها إلى يحي بن غانية المرابطي (ت543هـ/1148م) قائلا :«*إنه قد عمت الرزايا والمصائب، وشملت الفتن المشارق والمغارب، وهلك فيها -إلا ماشاء الله- الشاب والشائب، وعادت زاهرات الأمصار موحشة خرائب، وعامرات الأقطار مقفرة سباسب بما كسبت أيدي الناس، ولولا حلم الله وإمهاله ليتوب إليه عبيده، ويرجع عما يكرهه إلى مايريده، لكان الإبلاس، ولرفع من الرحمة المساس* » (3).

---

(1)– المعجب ، ص 261.260 ، تحقيق محمد سعيد العريان ، ومحمد العربي العلمي .

(2)– يصفه ابن الخطيب في أعمال الأعلام ، ص 250 ، فيقول : «وكان من أصحابه [ابن قسي] رجل يسمى محمد بن يحيى ويعرف بابن القابلة ، وكان فريد دهره صرامة ودهاء وشجاعة وبلاغة ، رسائله مشهورة ، وفصاحته مذكورة » .

(3)– ابن سعيد المغربي : المغرب في حلى المغرب ج352/1 رقم 25 ، تحقيق شوقي ضيف .

ب- تحالف الفقهاء مع السلطة الحاكمة واستغلالهم الثروات لصالحهم :

عرف عن كبار الفقهاء بالأندلس اقتناؤهم الأرض موردا للرزق، وضمانا لرأس المال والأرباح، وعرف عنهم كذلك أنهم أكثر الناس ملكية في الأندلس منذ العصر الأموي والطائفي، فمثلا القاضي محمد بن إسماعيل بن عباد اللخمي (ت439هـ/ 1047م) قبل تأسيس إمارته، كان يملك «*ثلث إشبيلية ضيعة وغلة*» (1).

وحافظ الفقهاء على أملاكهم ووسعوها بتحالفهم مع ملوك الطوائف ضد مصالح الشعب، حتى أن بعض معاصريهم كابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) وابن حيان (ت469هـ/ 1076م)) انتقدوهم ورأوا في ذلك خرابا للأندلس وأهلها (2).

ولما دخل المرابطون الأندلس، وكانت دولتهم قامت على أسس المذهب المالكي مع عبد الله بن ياسين (ت451هـ/1049م) المؤسس الأول، توثقت عرى الروابط بين السلطة المرابطية ذات المذهب المالكي وفقهاء الأندلس المالكيين، وكانت وحدة المذهب عاملا مهما في تقوية هاته الوحدة، فأصبح الفقهاء وحدهم منظرو الدولة ومسيرو دواليبها البيروقراطية. وهكذا صار الفقهاء يحتلون المراكز الأساسية والحساسة في خطط الدولة، باستثناء الخطط العسكرية والسياسية الكبرى. فازدادت لذلك ثرواتهم، أمثال القاضي أبي بكر حازم بن محمد بن حازم (ت 496هـ/ 1102م) الذي ولي قضاء بياسة و«*كان فيها ذا أموال عريضة*» (3)، وقاضي قرطبة أبي عبد الله محمد بن أصبغ بن المناصف (ت 536هـ) كان «*يحرث له في ضياعه الموروثة بثمانمائة زوج في كل عام*»(4). كما أضحت الأسر الكبرى التي عرفت بالعلم والقضاء تملك جميعها ملكيات شاسعة وثروات كبيرة (5)، واصطلحت كتب الطبقات على وصف هؤلاء بالأصالة التي تعني ملكية الأرض والجلالة التي تعني القدر الخطير، والنباهة الملازمة للمال (6).

وازدادت مكانة الفقهاء قوة وتمكنا في عهد علي بن يوسف، الذي كان «*لايقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء*» (7) الذين بلغوا في «*أيامه مبلغا عظيما لم*

---

(1)- ابن الأبار : الحلة السيراء ، ج 37/2 تحقيق حسين مؤنس .

(2)- أنظر : محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ص 404-406. ط 1 . 1960 القاهرة . حيث يورد في ذلك نصوصا لابن حيان وأخرى لابن حزم نشر بعضها بلاثيوس في مجلة الأندلس سنة 1934 .

(3)- ابن سعيد المغربي : المغرب في حلى المغرب ، ج72/2 رقم 388 تحقيق شوقي ضيف .

(4)- ابن سعيد المغربي : ن م . ج 163/1 رقم 108.

(5)- لقد أحصى عز الدين موسى في جدول تقريبي أسر الفقهاء التي لها ذكر في امتلاك أراضي واسعة بالأندلس فبلغ بها 25 أسرة ، (النشاط الإقتصادي ص 153) .

(6)- انظر : عزالدين أحمد موسى : النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي ص 153.

(7)- المراكشي : المعجب ص 252 تحقيق سعيد العريان والعربي العلمي .

يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس» (1)، «فكثر لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم» (2)، مما أثار نقمة عامة الناس عليهم لسيطرتهم الإقتصادية. وفي ذلك يقول ابن البني (3) :

*أهل الرياء لبستمو ناموسكم * * * كالذئب أدلج في الظلام العاتم*
*فملكتمو الدنيا بمذهب مالك * * * وقسمتمو الأموال بابن القاسم*
*وركبتمو شهب الدواب بأشهب * * * وبأصبغ صبغت لكم في العالم*

ولقد تزعم معظم فقهاء المرابطين الحملة ضد كتاب "الإحياء" والحركة الصوفية بالأندلس، وساندوا الدولة المرابطية في اضطهادها لهم وتضييقها الخناق عليهم، وكان من ضحاياهم كبار الصوفية أمثال : ابن العريف وابن برجان والميروقي .

وعمل أغلب فقهاء المالكية من حيث موقعهم في السلطة على تكريس فقه الفروع والتنفير مما عداه من العلوم العقلية (علم الكلام والفلسفة) والذوقية (التصوف) وتبديع ممارسيها (4)، بدعوى السلفية ودرء البدعة، وإن كانوا لايرون في الزهد حرجا (5) مالم يطرق به صاحبه منزلة المواجد والمكاشفات الصوفية.

واتهم أغلب الفقهاء من طرف معارضيهم باستغلالهم العلم للكسب الدنيوي، والجاه السلطاني. يتحدث ابن العريف عن علماء السوء في عصره، فيقول: «*كان الكبر والفخر والسرور بجمع الدنيا في وجوههم باديا، وناموا واتكؤوا بجنوبهم على اللين من أنواع الملبوس، إيثارا لراحة النفوس، عملا متماديا واعتمدوا بظهورهم على صدور المجالس زهوا على الخواطر المجالس ظاهرا باديا. وأي ظهورلم تثقل بأعباء الدين، ولا نشطت للقيام بأمور المساكين، بل خفت واستراحت بطرحها لأثقال الأمانة، وقامت بشرائع أمثالها أهل العجز والخيانة* [...]» (6).

---

(1)- المراكشي : ن . م ، ص 253.
(2)- المراكشي : ن . م .ن . ص .
(3)- انظر : المراكشي : ن. م . ن . ص
(4)- أنظر : ن. م. ص 254 ، 255 .
(5)- لقد اشتهر السلطان علي بن يوسف بورعه وزهده ، يصفه صاحب المعجب فيقول: « كان حسن السيرة، جيد الطوية ، نزيه النفس ، بعيدا عن الظلم ، كان إلى أن يعد في الزهاد و المتبتلين أقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمتغلبين » ص 252 .
(6)- مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، ص 100 تحقيق عصمت دندش. ولم يقتصر نقد الفقهاء على الصوفية فحسب، بل انتقدهم الأدباء والعامة كذلك ، واتهموهم بالرشوة، والفسق والنفاق. أنظر : الزجالي : أمثال العوام ، تحقيق بنشريفة، فاس 1975 ؛ ابن قزمان : الديوان ، نشرة كورينطي ، مدريد 1980 ؛ ديوان ابن خفاجة ، تحقيق السيد مصطفى غازي ، الإسكندرية 1960.

ونتج عن تحالف الفقهاء المالكيين مع السلطة المرابطية، أن الصوفية لم يكونوا ينظرون للفقهاء بعين الرضى، مهما بلغت مكانة هؤلاء الفقهاء من العلم والفضيلة، فأبو عبد الله بن المجاهد الأشبيلي (ت 574هـ/ 1178م) لازم مجلس القاضي أبي بكر بن العربي الإشبيلي (ت543هـ/ 1148م) «*نحو ثلاثة أشهر ثم ترك التردد إليه فقيل له في ذلك ، فقال : كان يدرس وبغلته عند الباب ينتظر الركوب إلى السلطان* » (1).

تلك بإيجاز أهم المعطيات الموضوعية التي ألهبت مشاعر ابن قسي وأذكت وعيه، ووجهت منحنى حياته نحو التصوف والثورة، وان مجتمعا يوصف بما وصفه أبوبكر بن العربي معاصر ابن قسي عندما قال : «*وقد عظم الخطب في هذا الزمان حتى لايدري العبد على أي شيء يبكي، أعلى فواة دنياه أم على فوات دينه، أم على إخوانه في القربات، أم على أعوانه في الصالحات، أم على دروس العلم وطموسه، أم على اتفاق الخلق على إنكار المعروف وتعريف المنكر، أم على نفسه التي لاتطاوعه على طاعة أم على عرسه التي تطالبه بماليس به طاقة، أم على ولده الذي لايرى فيه للعين قرة، أم على جاره الذي لايغضي له على عورة، أم على أميره الذي لايرعى فيه إلا ولاذمة، أم على فقد صبره الذي يغلبه على الإنفراد عن الخلق، والإكتفاء بالرب* » (2)، نقول : إن مجتمعا بهاته المواصفات، لانملك أمامه ونحن نؤرخ لحركة ابن قسي الصوفية إلا أن ننظر لها على أنها أحد أشكال الوعي الإجتماعي المعبر عن رد الفعل تجاه الأزمة السياسية التي شهدتها الأندلس، خاصة وأن ثورة ابن قسي لم تكن كثورة معاصريه من قضاة الأندلس وأمرائها عقب انحلال الدولة المرابطية سنة 539هـ/1144م، فقد كان هؤلاء القضاة والأمراء من كبار الملاك، وينحدرون من بيوتات توارثت فيها السلطة أبا عن جد، أمثال : قاضي قرطبة أحمد بن حمدين (ت 546هـ/ 1151م) وقاضي مالقة الحسين بن الحسين بن حسون (ت 547هـ/1152م) وأمير شرق الأندلس ابن مردنيش (ت567هـ/1171م)، فقد انتزى هؤلاء بما تحت أيديهم من مناطق حماية لمصالحهم وخوفا من ضياع ممتلكاتهم عند انهيارالدولة المرابطية. أضف إلى هذا أن هؤلاء الثوار إذ تحركوا طلبا لمزيد من الجاه والمال قد أرهقوا الناس بالجبايات، واستكثروا عليهم القبالات والمعاونات، ومارسوا عليهم مختلف التعسفات (3)، بينما ابن قسي الثائر الوحيد الذي لم يكن من

---

(1)- محمد بن عبدالمالك المراكشي : الذيل والتكملة ، السفر 5 القسم 2رقم 1261 ص 666 تحقيق إحسان عباس .

(2)- سراج المريدين (مخطوط) ورقة [75] .

(3)- أنظر مثلا : أعمال الأعلام ص 252-263 تحقيق بروفنسال .

كبار الملاك، ولا ينحدر من ذوي المال والجاه، والأصل والنفوذ، وإنما كان كما أشار لنفسه في "كتاب خلع النعلين" ***«مهينا في بلده، مغفولا عنه في جماعته»***(1)، أضف إلى ذلك أنه باع ما يملك وتصدق (2)، وفي هذا دليل على أن ثورة ابن قسي ذات مضمون مجتمعي يهدف إلى رفع المظالم، كما عبر عن ذلك هو نفسه بقوله (3) :

وما تدفع الأبطال بالوعظ عن حمى * * * *ولا الحرب تطفى بالرقى والتمائم*

ولكن ببيض مرهفات وذبل * * * *موارِدُها ماء الطلى والغلاصم*

ولاصلح حتى نطعن الخيل بالقنا * * * *ونضرب بالبيض الرقاق الصوارم*

ونحن أناس قد حمتنا سيوفنا * * * *عن الظلم لما جرتم بالمظالم*

كما أنه لم يعرف عنه أنه فرض خراجا أو معونة، وإنما ***« أجزل العطاء من غير عمل ولا خراج. وكان إذا أعطى، يحثو بيده من غير عدد»*** (4).

وعندما ينتقد ابن قسي فقهاء عصره، فهو ينتقد أولائك الذين سلكوا سبيل العلم والفقه لبلوغ النفوذ واتساع الغنى، ويؤكد على التزامية الفقه، وعلى أن حقيقته هي الجمع بين خشية الله والرفق بالأمة، فرب ***«حامل فقه لم يفقه حين يفقه إلا دنيا، فلم يزده ذلك إلا قسوة وعمى. ورب ناقل حفظ ومحكم رأي لم يقل حين يقول إلا ليسمع ويرى، فلم يزدد بذلك من الله إلا بعدا. والعلم والفقه غير ذلك كله، وإنما هو ما أريد به الله تعالى في كل حال وكل وجه، شاهده الخشوع والخشية، وأمره الحنان والرحمة، وسمته السكون والهيبة، والسماح والرحمة، وبينته الإنبساط للخلق والرفق بالأمة»*** (5).

لم يكن إذن تصوف ابن قسي وثورته، مجرد نزوة ذاتية أو شعبذة وتمويه كما ادعى من أرخ له من القدماء والمعاصرين، وإنما كان في ثورته كما يقول ابن خلدون ***«داعيا إلى الحق»*** (6)، مرتبطا عن وعي بمجال تداوله، فهو كما قال عن نفسه ***«قد أعذرت وأنذرت، وصرحت ويسرت، لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد»***(7).

---

(1)- ص [26].
(2)- أنظر: ابن الأبار: الحلة، ج 197/2 ، تحقيق حسين مؤنس؛ ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص249 .
(3)- ابن الأبار : ن ، م ج 200/2 . (4)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 250 تحقيق بروفنسال .
(5)- ابن قسي : خلع النعلين ، ص [8] .
(6)- المقدمة : فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم ، ص 150 . ط. بولاق 1320هـ .
(7)- خلع النعلين ، ص [26] .

فنزوعه إلى الزهد لم يكن يعني الإنطواء على الذات والإنعزال عن المجتمع كلية، وإنما كان الزهد بالنسبة إليه وقاية للنفس وتجديدا للذات من أجل الرجوع من جديد إلى "المجتمع" قصد إصلاحه وإلى "الآخرين" قصد إرشادهم وتوجيههم، مادام «*الطريق العدل*» في «*حكم العزلة والتفرد عن الناس*» هو أن يشارك الزاهد الصوفي-كما يقول الغزالي-«*الناس في الجمعة والجماعات وضروب الخيرات ويباينهم فيما سوى ذلك*»(1)، هذا إن كان الزاهد رجلا عاديا لا حاجة للخلق به، أما إن كان رجلا تنتفع به وبعلمه الجماعة لحماية دينهم وتوجيههم فلا «*يسع مثل هذا الرجل الإعتزال عن الناس، بل ينصب نفسه بينهم ناصحا لخلق الله تعالى، ذابا عن دين الله تعالى، مبينا لأحكام الله*» (2).

فزهد ابن قسي لم يكن يتمحور حول قطب "الفردية" وإنما محوره قطب "الجماعة"، ولذا فهو بعدما تزهد وباع «*ماله وتصدق بثمنه وساح في البلاد*» (3)، «*ابتنى رابطة بقرية جلة من قرى شلب*» (4)، لنشر دعوته وجمع انصاره.

وإذا ما تساءلنا عن نوعية الأفكار التي نشرها والوسائل التي اتبعها في ذلك، والشرائح الإجتماعية التي ناصرته ؟ فإن المصادر المتوفرة لدينا على ندرتها تجيبنا بأن ابن قسي «*أظهر وتصدق بجميع ماله، وتطوف على الأندلس، وابتنى رابطة بقرية جلة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته التي دارت بها على الأندلس دائرة السوء، وادعى الولاية وتسمى بالمهدي، وكثرت مخاريقه، واشتهر عنه أنه حج من ليلته ويناجي بما شاء، وينفق من الكون. وتتابع الناس إليه بالرحيل، واتصل به أقوام من أهل البيوتات والأجناد، منهم ابن وزير[...]، وابن عنان فارس جهة يابرة، ومحمد بن المنذر من أهل شلب، ومحمد بن عمر، وعبد الله بن أبي حبيب، وأمثالهم من أعيان ذلك الصقع الغربي*» (5).

ويذكر ابن الأبار أن ابن قسي تزهد بزعمه وباع ماله وتصدق بثمنه، وساح في البلاد «*ثم انصرف إلى قريته، وأقبل على قراءة كتب أبي حامد الغزالي في الظاهر وهو يستجلب أهل هذا الشأن محرضا على الفتنة وداعيا إلى الثورة في الباطن، ثم ادعى*

---

(1)- منهاج العابدين ، ص 49 .

(2)- الغزالي : ن. م . ص 50 .

(3)- ابن الأبار : الحلة ، ج 193/2 ، تحقيق حسين مؤنس ؛ قارن ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 249، تحقيق بروفنسال

(4)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال .

(5)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال .

الهداية مخرقة وتمويها على العامة وتمسى بالإمام [...]» (1).

والملاحظ في هاته الروايات أنه يشوبها الغموض والإضطراب والنقصان، مع نزعة تحاملية ذات أسباب سلف ذكرها، مما يحتم على الباحث في فكر ابن قسي وتاريخه السياسي الوقوف عندها واستنطاق المضمن فيها، والقيام بحفريات في منطوقها وجليها لمقاربة خفيها وملامسة المسكوت عنه فيها .

لماذا بناء الرابطة ؟ولماذا كتب أبي حامد الغزالي ؟ ثم كيف ولماذا أعلن ابن قسي إمامته ومهديته ؟ ولماذا نسبت له الكرامات ؟ تلك جملة من التساؤلات التي نتخذها مطايا لاستنطاق الروايات والوقوف عند ثغرات نصوصها والتنقيب عن مضمنها.

لقد كان هدف ابن قسي من بناء "رابطة" هو تأسيس مركز يكون نواة لجمع أنصاره ومريديه، من أجل هدف سياسي ذي مضمون مجتمعي -كما ذكرنا- مؤطر بإيديولوجية صوفية ذات ملامح شيعية- إسماعيلية. لذا كان تدارس كتب أبي حامد الغزالي في الرابطة، له دلالات تمتد جذورها إلى العقد الأول من القرن الخامس الهجري، حيث كانت السلطة المرابطية بمساندة الفقهاء المالكيين تعارض الإتجاه الصوفي الإشراقي المتمثل في كتب الغزالي، فكانت قصة إحراق "الإحياء" (2) وتضييق الخناق على الصوفية لدرجة متابعتهم كما حدث لابن العريف وابن برجان والميروقي.

وفي سنة 538 هـ وأمام تواصل المد الصوفي واتساع قاعدة الغزالية بالمغرب والأندلس، أصدر تاشفين بن علي رسالة، وجهها لأهل بلنسية يقول فيها : «[...] *واعلموا رحمكم الله أن مدار الفتيا ومجرى الأحكام والشورى في الحضر والبَدَا، على ما اتفق عليه السلف الصالح، رحمهم الله، من الإقتصار على مذهب إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس، رضي الله عنه، فلا عدول لقاض ولا مفت عن مذهبه، ولا يأخذ في تحليل ولا تحريم إلا به، ومن حاد عن رأيه بفتواه، ومال من الأئمة إلى سواه، فقد ركب رأسه واتبع هواه، ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة، وفقكم الله،*

---

(1)- الحلة السيراء ، ج 197/2 تحقيق حسين مؤنس .

(2)- أنظر : ابن القطان : نظم الجمان ، ص14 ، 15 ، 18 ؛ الونشريسي : المعيار ، ج 185/12 تحقيق حجي ومن معه ؛ ابن طملوس : المدخل لصناعة المنطق ، ص 12 ، ط مدريد 1913 ؛ عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ص 255، حيث يقول : « ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي -رحمه الله- المغرب، أمر أمير المسلمين [علي بن يوسف] بإحراقها ، وتقدم بالوعيد الشديد ، من سفك الدم واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها ، واشتد الأمر في ذلك » تحقيق سعيد العريان والعربي العلمي .

كتب أبي حامد الغزالي، فليتتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها » (1).

لماذا هذا المنع لكتب الغزالي ومتابعة مروجيها من طرف السلطة المرابطية والفقهاء ؟ وماهي دلالة تحدي ابن قسي لهذا كله ؟

يعتبر الغزالي نقطة التقاء وتحول شكلا ومضمونا في الفكر الإسلامي عامة والسني خاصة، فإذا كان هو أول من أدخل المنطق الأرسطي والفلسفة في المنظومة السنية – الأشعرية بشكل ناضج، فإنه يعد كذلك مسؤولا رئيسيا على دمج التصوف الإشراقي داخل هاته المنظومة كذلك بهدف سد الطريق السياسي أمام العرفان الإسماعيلي (2).

لقد اعتبر الغزالي التصوف "فقها أكبر" لكونه يتجاوز "فقه الفتيا" المقتصر على العبادات والمعاملات ويهدف إلى تأصيل علم "المعاملات والعبادات" في الوجدان عن طريق تحلية القلب وتخليته (مجاهدة الإستقامة والتقوى)، تمهيدا لعلم "*المكاشفة*" الذي هو «*غاية العلوم*» (3) و«*مقصد الطالبين ومطمع نظر الصديقين*» (3)، فيكون الصوفية وهم "فقهاء التجريد" أسمى درجة وأكثر تأهيلا من "فقهاء الفتيا".

وبذلك يكون لكتب أبي حامد عامة والإحياء خاصة أهمية، لكون الغزالي في الإحياء يحاول ***وضع معالم نظرية في السلطة العلمية***، سلطة فقهاء التجريد باعتبارهم ورثة الأنبياء الحقيقيين إزاء السلطة السياسية أو الحكم القائم، مع وضع حدود لـ"*فقهاء الفتيا*" و"*علماء الظاهر*" ووجوب خضوعهم لـ"*فقهاء التجريد*" أو"*علماء الباطن*" (3).

من هنا تمسك صوفية الأندلس بكتب الغزالي عامة والإحياء خاصة –منذ دخولها الأندلس وتداولها مع نهاية القرن الخامس الهجري وبداية السادس– ولقب أعلام منهم بلقب "الغزالي" (4). وإن مناهضة السلطة المرابطية وفقهاء المالكية لهذا التيار له أكثر من دلالة.

---

(1)– حسين مؤنس: نصوص سياسية، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد ع1. مج1955/3 ص112 ، 113 .

(2)– أنظر : محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، ج 2 / 499 ، 500 ، 503 ، 504 .

(3)– الغزالي : الإحياء ، ج 1/13-21 دار الفكر بيروت د . ت .

(4)– فقد اشتهر ابن برجان بلقب "غزالي المغرب" ، وسمي أصحاب ابن العريف بأتباع "الطريقة الغزالية"، أنظر: ابن الآبار: المعجم ، ص 15 ، رقم 14 . CF.A.Faure : IBN Alaarif ; EI T3/734 CF. A. Faure : Ibn Borjan: EI T3/754.

فالغزالي أصبح بالنسبة لصوفية الأندلس رمزا لاختيار معين وموقف محدد. إذ وجدوا في قراءاتهم لمؤلفاته مايعبر عن اهتماماتهم اليومية في انتقادهم لسلوكيات الفقهاء والسلطة المرابطية، كما وجدوا فيه خير مناصر في صراعهم مع التيار الفقهي-السني والسلطة المرابطية، وأفضل معبر عن طموحاتهم، وخير مدافع عن شرعيتهم باسم السنة، من حيث تخويله "لعلماء التجريد" / الصوفية، مشروعية تأسيس السلطة المعرفية والسياسية.

لقد تحمس صوفية الأندلس لمشروع الغزالي، ولمسوا فيه مشروعا يتوخى إحلال منظومة معرفية - سياسية يكون التصوف بخلفياته الشيعية- العرفانية أساسها العقدي والتنظيمي، لما يتحلى به الصوفي من "علم لدني" يمنحه في اعتبار الصوفية معرفة أفضل وعلما أكمل بمتن الوحي ومقاصده، لأن علمه من مشكاة النبوة (1)، وهذا من شأنه أن يجعل "فقيه الباطن" أساس السلطان السياسي بدل "فقيه الظاهر"، وبعبارة أخرى تكون قيادة الأمة لـ"فقهاء التجريد" عوض "فقهاء الفتيا". وهذا بالذات ما أثار حفيظة الفقهاء والسلطة الحاكمة، إذ لمسوا فيه تهديدا للمنظومة المعرفية - السياسية المرابطية، تلك المنظومة القائمة على تقاسم السلطة بين الفقهاء المالكيين كمنظرين عقديين للدولة باسم "السلفية" ومقعدين لقواعد تنظيماتها المجتمعية باسم "الفقه المالكي"، وبين الدولة المرابطية كقوة عسكرية وسلطة تنفيذية.

هكذا نجد أن اهتمام ابن قسي بكتب الغزالي دراسة وتدريسا، يأتي ضمن اهتمام وتقليد ترسخا لدى صوفية الأندلس منذ مطلع القرن السادس الهجري من جهة، وفي سياق طموحاتهم الفكرية والسياسية من جهة أخرى.

ويمكن محورة أسباب هذا الإهتمام في عنصر أساسي وهو أن متن «الإحياء» يمتاز كما يرى لاوست H.Laoust (2) بالمزاوجة بين العرض الإستدلالي الموجه للعقل، والخطاب الوعظي الذي يهز المشاعر وينفذ في أعماق الوجدان، وهي ميزة يمتاز بها أسلوب الغزالي عموما.

ولهذا تكون كتابات الغزالي أداة سيكولوجية - إيديولوجية فعالة يمكن أن يستثمرها إيجابيا الشيخ مع مريديه لتبليغ رسالته وجمع أنصار لتحقيق أهدافه.

وفي ضوء ماذكرناه، يمكننا القول بأن اهتمام ابن قسي بالغزالي جاء من حيث

---

(1)- انظر : الغزالي : المنقذ من الضلال ص 106-109 ، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد .

(2)- La politique de gazali, pp 115-133, Paris 1970.

كونه مرجعية لثورته السياسية وفكره الصوفي إلى جانب مرجعاته الأخرى (القرآن، السنة، الفكر الشيعي- الإسماعيلي، الأفلاطونية المحدثة، المدرسة المسرية إلخ).

فعلى مستوى مرجعيته الفكرية يظهر أثر الغزالي - دون إغفال خصوصية ابن قسي حين توظيفه لمرجعياته - في "كتاب خلع النعلين " في مايلي :

- التكامل بين "الفقه" و"التصوف" (1).
- التكامل بين "الظاهر" و"الباطن" (2).
- تلقي الأنبياء العلم الإلهي وحيا، وتلقي الأولياء له إلهاما ومشاهدة (3).
- الكتابة الوجودية (4).
- ترابط مراتب الإشراقات النورانية بمدارج عرفانية مختلفة (5).
- القول بجوهرية الروح المجردة ومفارقتها للجسد (6).

أما على مستوى مرجعيته السياسية، فابن قسي استثمر استنادا على مرجعيته الإسماعيلية -العرفانية (7) أقصى النتائج من نظرية الغزالي في "السلطة العلمية"-المذكورة آنفا-، متجاوزا الحدود التي وضعها الغزالي للفصل بين سلطات الأنبياء، وسلطات الملوك والسلاطين والخلفاء، وسلطات العلماء ورثة الأنبياء (الصوفية)، وسلطات الوعاظ.

فعندما يقول الغزالي في الإحياء (8) : إن «*السياسة في استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة على أربع مراتب : الأولى، وهي العليا : سياسة الأنبياء عليهم السلام وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا في*

---

(1)- أنظر: الإحياء ج 1 / 16-57، 125-311 ؛ وقارن: ابن قسي: خلع النعلين، ص[8]،[161]،[162] .

(2)- انظر: الغزالي : مشكاة الأنوار، ص 67-74 تحقيق أبو العلا عفيفي ؛ وقارن: ابن قسي: خلع النعلين، ص [14] ، [33] ، [36]، [133 - 135].

(3)- انظر : الغزالي: مشكاة الأنوار، ص81،70 ، تحقيق أبو العلاء عفيفي ؛ المعارف العقلية، ص81 تحقيق عبد الكريم عثمان ؛ وقارن : ابن قسي : خلع النعلين ، ص [23] ، [26] ، [90] ، [91] ، [92] .

(4)- أنظر: الغزالي المعارف العقلية الباب الرابع تحقيق عبد الكريم عثمان ؛ وقارن : ابن قسي : خلع النعلين، ص [88] ، [90] .

(5)- أنظر : الغزالي : مشكاة الأنوار، ص 53-67 ؛ وقارن: ابن قسي:خلع النعلين،ص [12-14] والهامش 55 من التحقيق و ص 149-150 من هاته الدراسة.

(6)- انظر : الغزالي : معارج القدس، ص 168-171 ؛ وقارن : ابن قسي : خلع النعلين، ص [169-171] ؛ وراجع : الهامش 530 من التحقيق

(7)- يقول ابن الخطيب عن ابن قسي وأتباعه أنه «كثر خوضهم في الكتب التصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية، والكلف برسائل إخوان الصفاء وأمثال ذلك» (أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال).

(8)- ج 13/1 .

ظاهرهم وباطنهم؛ والثانية: الخلفاء والملوك والسلاطين وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا، ولكن على ظاهرهم لاعلى باطنهم؛ والثالثة: العلماء بالله عز وجل وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم على باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فهم العامة على الإستفادة منهم، ولا تنتهي قوتهم إلى التصرف في ظواهرهم بالإلزام والمنع والشرع؛ والرابعة: الوعاظ وحكمهم على بواطن العوام فقط»، فإن ابن قسي يستثمر هذا القول انطلاقا من مرجعيته الإسماعيلية - العرفانية ويذهب به إلى أبعد مما رسمه له الغزالي من وضع الحدود وفصل السلطات، فيستثمر نتيجتين أساسيتين:

أولها: أنه رغم «*سر التوالج وحكمة التداخل*» (1) التي يعتبرها ابن قسي مبدأ مميزا للحقائق الإلهية والمعاني العقلية، والظواهر الكونية، في إطار علاقات التضايف La correlation بين الظاهر والباطن، فإن الباطن يبقى في نظره هو «*حياة الظاهر وقوامه ونوره ومداده، والظاهر قرار الباطن ومقامه ومآله ومعاده*»(2)، وعلى هذا يكون «*كل باطن حقيقة لكل ظاهر، وكل أعلى حقيقة لكل أدنى*» (3)، فليزم من ذلك أن التصوف كـ"علم للباطن" حقيقة الفقه كـ"علم للظاهر"، وأن الولي/ الصوفي بحكم علمه اللدني أعلى وأسمى من الفقيه / السلطان ذي "العلم الظاهر".

وهذا يعني بعبارة أخرى أن الصوفي/ الولي هو الإمام على الحقيقة لاقتباسه من مشكاة النبوة (4) وبالتالي الوارث الشرعي للأنبياء (5)، فهو صاحب السلطة الشرعية في تأسيس المعرفة والسياسة وتقعيد قواعدها الشرعية.

وثاني النتيجتين لازم عن سابقه ومتمم له، ذلك أنه إذا كان "الباطن" هو حقيقة "الظاهر"، والصوفي أو الولي لعلمه الباطني أسمى مرتبة وأعلى مكانة من الفقيه/السلطان ذي العلم الظاهر، وأنه كان لذلك مؤهلا لوراثة النبي في سره وباطنه، لزم من ذلك أن الولاية موصولة بالنبوة لكونهما الوسيلتين المباشرتين للإتصال بالله.

فـ"الصوفي" أو"الولي" أوكما يسميه ابن قسي *"الغريب"*، يكون صفيا بـ«*النور النبوي والروح القدسي*» (6).

---

(1)- خلع النعلين ، ص [21] .

(2)- ن . م. ص [33] .

(3)- ن. م. ص [14] .

(4)- أنظر ن. م ص [23] ، [26] ، [27] ، [90] .

(5)- لقوله ص: «العلماء ورثة الأنبياء» رواه أحمد والأربعة وآخرون عن أبي الدرداء، ورواه الديلمي. (أنظر: العجلوني، كشف الخفاء، ج 64/2 رقم 1745)، ومعلوم أن الصوفية وعلى رأسهم الغزالي يقررون أن "العلماء" هنا ، هم علماء "طريق الآخرة " أي " الصوفية" (أنظر : الإحياء ج13/1 ،52 ؛ ميزان العمل ص 131 ، 132).

(6)- خلع النعلين،[26] وقارن: ص [23]،[25]،[27]، [30] ؛ أنظر: الهامشين 121،106م من التحقيق.

وإذا كان الفكر الشيعي حصر الإمامة والولاية بالدرجة الأولى في من ينتسب لآل البيت نسبا، فإن الفكر الصوفي وبتأثير من الفكر الشيعي ذي المنحى الغنوصي عممها لتتجاوز الإنتساب النسبي إلى الإنتساب الروحي (1) أي الإيمان.

وهكذا يقرر ابن قسي -انطلاقا من مرجعيته الإسماعيلية -العرفانية- الوراثة الروحية، فيقول : «*وكما أن نبوته صلى الله عليه وسلم ترجح بالنبوات، وكتابه يـ‹ـو›زن بالكتب المنزلات، كذلك أمته تزن الأمم وتعادل الفرق والملل، وما من كرامة اختص بها نبي ولا ولاية سبقت قبل لولي إلا جمعت في نبوته، وظهرت فيما بعد في* ***القربى من ذريته، والغرباء من أمته، علم ذلك من علمه وجهله من جهله***»(2).

وينزل ابن قسي نفسه منزلة هؤلاء *"الغرباء"/"الأولياء"* الوارثين الروحيين للنور المحمدي، فيصف أحواله قائلا : «*ولما كانت ملكوتية الإلقاء أمية الإخبار والإملاء،* ***وفتح لي عن مغالق الأبواب، وبطائن الأسباب، فرأيت حدائق الرحمة علما حقا، وكشفا صدقا، من غير حجاب***»(3)، وإذ يعتبر ابن قسي نفسه من "الغرباء"، أي من "الأولياء الواصلين"، و"الأصفياء المقربين" بـ"النور النبوي" و"الروح القدسي"، ***فقد أعلن إمامته***، وتسمى كما يقول ابن الأبار وابن الخطيب بـ«ـالإمام»(4)، وبايعه أصحابه وأتباعه على ذلك ، ونعته أنصاره بالإمام، فقد لقبه الشاعر أبو عمر أحمد بن عبد الله بن حربون الشلبي (ت؟ كان حيا سنة 564 هـ/ 1168م) -وقد كان من كتابه-

---

(1)- إن ترويج الإسماعيلية لنظرية التبني الروحي أوالنكاح الروحاني استنادا على الحديث النبوي "سلمان منا أهل البيت"، وإصباغهم القداسة على النقباء، واعتمادهم القوي على الناحية الباطنية للأمور، ثم اعتبار الزيدية مجال العلم مفتوحا أمام غير أهل البيت ، كل هذاساهم في ترسيخ مفهوم الإنتساب الروحي أو الوراثة الروحية لدى الصوفية . (انظر: الهامش 106 من التحقيق) .

والجدير بالذكر هنا أن الفكر الشيعي (الإسماعيلي والإمامي)يميز بين *"الرسول"* و*"الوصي"*و*"الإمام"* معتبرا أن «*الإمامة وارثة النبوة والوصاية*» (الداعي الإسماعيلي علي بن محمد الوليد : تاج العقائد ومعدن الفوائد ، ص 66 ، 67 ، تحقيق عارف تامر ، طـ دار المشرق ، بيروت 1967) وانظر : ملحق المصطلحات الواردة بـ"كتاب خلع النعلين" المصطلح رقم 100 .

(2)- خلع النعلين ، ص[23] ؛ وأنظر ماكتبناه عن مفهوم "الغرباء" لدى ابن قسي في الهامشين 106 ، 121 م من التحقيق .

(3)- خلع النعلين ، ص [7] .

(4)- الحلة ، ج197/1 تحقيق حسين مؤنس ؛ أعمال الأعلام ص 250 ، تحقيق بروفنسال

بـ«ـالإمام»، فقال في معرض مدحه له :

راش إمام الهدى جناحي ***** *وليس في الحق من جناح* (1).

ولما كانت "الولاية" في عرف الصوفية متأصلة في "النبوة"، وكانت "المعجزات" علامة على صدق "النبوة"، أصبحت "كرامة الأولياء" من "نمط المعجزات" وعلامة على صدق "الولاية" (2) ، فكان لابد أن تنسب لابن قسي، وهو المسمى "بالولاية" و"الإمامة"، "كرامات"، كتلك التي ذكرها عنه النبهاني في "جامع كرامات الأولياء" (3)، وأشار لها ابن الخطيب في «أعمال الأعلام» (4)، ولا يمكننا التعليق على ما نسب لابن قسي من كرامات، فهذا ليس موضوعنا، ولكن نكتفي بالتذكير بأن "الكرامات" نسبت لجميع أقطاب الصوفية. هذا بالإضافة إلى أن "الكرامة" ظاهرة ذات أبعاد أسطورية خيالية وتاريخية ونفسية ومجتمعية ودينية قدسية، يتطلع الإنسان من خلالها إلى تحقيق طموحاته للكمال الوجودي والمعرفي والأخلاقي، وآماله في الخلاص من شعوره بالتناهي. فلا غرو إذا نسب المجتمع الإسلامي، وخاصة في فترات ضياعه وخيبة أمله وأزماته، "الكرامات" إلى زعماء الإصلاح المجتمعي ورواد إحياء القيم الإنسانية الإيجابية، ومجددي الدعوة الدينية.

وإذ سبق التأكيد على أن البنية الشيعية - العرفانية، مرجعية أساسية في الفكر الصوفي وما ترتب على ذلك من امتزاج "الولاية" الصوفية بـ"الإمامة" الشيعية، فيجب الإشارة هنا، إلى أنه إذا كانت "الإمامة" تنتهي في الفكر الشيعي بـ"المهدية"، لزم بمقتضى هاته المرجعية أن تنتهي "الولاية" الصوفية بدورها بـ"المهدية"، ولذا كنا نجد تاريخ الفكر الصوفي الإسلامي مشحونا بأدعياء المهدية، خاصة وأن مهدي الصوفية لايشترط فيه الإنتساب النسبي للنبي بقدر ما يشترط فيه الإنتساب الروحي، تمييزا له عن المهدي المنتظر الذي يشترط فيه السبب النسبي كما ورد في بعض الأحاديث (5).

ومن هنا فإن ابن قسي وقد أعلن "ولايته" و"إمامته" قرنهما "بالمهدية"، «فادعى الولاية وتسمى بالمهدي» كما يقول ابن الخطيب (6)، وسك عملة باسمه وكتب على وجه

---

(1)- ابن الأبار: الحلة ، ج 201/1 تحقيق حسين مؤنس .

(2)- يقول الكلاباذي: أجمع الصوفية «على إثبات كرامات الأولياء وإن كانت تدخل في باب المعجزات[...]»(التعرف لمذهب أهل التصوف، ص71، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي، بيروت 1980).

(3)- ج487/1 تحقيق إبراهيم عطوة عوض ، المكتبة الشعبية ، بيروت د . ت.

(4)- ص 249 تحقيق بروفنسال ، حيث يقول :« واشتهر عنه أنه حج من ليلته ويناجي بما يشاء ، وينفق من الكون » .

(5)- أنظر : التعليق ص 123.106 من التحقيق.

(6)- أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال .

منها داخل مربع «*الله ربنا ومحمد نبينا والمهدي إمامنا*» (1).

وادعاء "الهداية" لم يكن في اعتبارنا من «باب المخرقة والتمويه» كما ادعى ابن الأبار (2)، إذ المهدية مفهوم ديني مجتمعي نفساني، يطمح الإنسان من خلاله تحقيق مواقف فكرية سياسية، ذات قيم ومثل عليا. فمفهوم "المهدي" وظف في الثقافة الإسلامية توظيفا إجرائيا لتغيير الواقع وتحقيق طموح "الإنسان الكامل" في "المجتمع الكامل" أو "المدنية الفاضلة" (3).

من هنا كان لمفهوم "المهدية" دور مجتمعي مهم في جمع الأنصار وبث الدعوة وتقويتها، بالنسبة لمعظم الثورات التي عرفها تاريخ الإسلام .

وابن قسي وهو يحمل مشروعا سياسيا يتمثل أساسا لا في الثورة على المرابطين كسلطة قائمة فقط، ولكن في محاولة تحقيق دولة قومية أندلسية مستقلة عن كل نفوذ خارجي (4)، قد سلك لتحقيق مشروعه مسلكا صوفيا سياسيا ثوريا، فتسمى "بالإمام"

---

(1)- عثر على نصف قيراط ضربه أحمد بن قسي (أنظر: رسالة الدوحة المشتبكة في ضبط دار السكة لعلي بن يوسف الحكيم هامش 1 ص [49] تحقيق حسين مؤنس نشرضمن صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مدريد مجلد 6ع 1-1958/2/1 ص 111). والجدير بالإشارة هنا أن العملة المربعة هي عملة موحدية أمر بسكها ابن تومرت كما يقول ابن يوسف الحكيم « فأمر المهدي أن تكون دراهمه مركنة» (ضوابط دار السكة ص [49] / 111 تحقيق حسين مؤنس) ، وابن خلدون الذي ينص على أنه «لما جاءت دولة الموحدين كان مما سن لهم المهدي اتخاذ سكة الدرهم مربع الشكل» (المقدمة ص 248 فصل في شارات الملك والسلطان).

على أن حسين مؤنس يستبعد «أن يكون محمد بن تومرت قد سك نقودا على الإطلاق» إلا أنه من الممكن في نظره أن يكون «عبد المؤمن بن علي بدأ في سك العملة الموحدية في حياة المهدي نفسه ، وبعد اختيار هذا إياه خليفة له واتخاذ هذا لقب أمير المؤمنين في حياة المهدي سنة 517هـ/1213م».(ضوابط دار السكة لعلي بن يوسف الحكيم ص [83] / 145، التعليق : 3).

والملفت للإنتباه أن تركين عملة الموحدين (الدرهم الموحدي المربع الشكل، أو رسم المربع داخل دائرة الدينار) وعملة ابن قسي ، له دلالة من حيث أنه ساد لدى المتكلمين بالحدثان وأصحاب الملاحم، أن ظهور المهدي سيقترن بضربه لنقود سليمة جديدة مربعة الشكل (أنظر : ابن خلدون : المقدمة ص 248 (فصل في شارات الملك والسلطان) ؛ ماسينيون: الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية ، ص 130، تعريب عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه : الإنسان الكامل في الإسلام) .

فكأن ابن قسي بعمله هذا يوحي بأنه هو "المهدي" المرتقب شأنه في ذلك شأن ابن تومرت .

(2)- الحلة السيراء : ج197/2 تحقيق حسين مؤنس.

(3)- أنظر مثلا:علي زيعور: التفسر الصوفي للقرآن عند الصادق ص238-249 ط 1. دار الأندلس 1972؛ ماسينيون : الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية تعريب عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : الإنسان الكامل في الإسلام ؛ فالح مهدي : البحث عن منقذ ، ط.1. بيروت 1981 .

(4)- أنظر : أشباخ ، تاريخ الأندلس ص 207 تعريب عبد الله عنان ؛ وقارن : محمد عبد الله عنان : عصر المرابطين والموحدين بالأندلس ، القسم الأول ، ص305 ، 306 .

تجسيدا لمشروعه السياسي الديني الصوفي، وتسمى "بالمهدي" لإضفاء المشروعية الدينية الصوفية على حركته، ولإدانة الواقع السياسي الإجتماعي القائم.

وبعد، لقد رأينا سابقا كيف اجتمعت في شخص ابن قسي على المستوى النظري "الولاية" و"الإمامة" حيث ادعاهما، وهذا التداخل بين "الولاية" و"الإمامة" معروف - كما ذكرنا - في البنيتين : الشيعية والصوفية.

ففي الفكر الشيعي "الإمام" لابد وأن يكون "وليا" لما له من علم سري بالباطن، و"الولي" في الفكر الصوفي لابد وأن يكون "إماما" لما له من علم " لدني"، وبذلك اندمجت " الإمامة" في" الولاية "، وامتزجت " الولاية" بـ"ـالإمامة" حتى صارتا شيئا واحدا.

وبمقتضى ذلك أضحت السلطة التي كانت موزعة في العهد المرابطي بين الفقيه المالكي (السلطة العلمية) والأمير المرابطي (السلطة السياسية) موحدة في شخص ابن قسي "الإمام"، كما كانت موحدة بالعدوة في شخص مهدي الموحدين ابن تومرت (ت524هـ/1130م).

فعمل ابن قسي وفق هاته الايديولوجية على تحقيق مشروعه، فكان بناؤه الرابطة لبنة أولى في مشروعه العام، متخذا منها مدرسة لترويج أفكاره، ومحطة لجمع أنصاره وأتباعه، ومركزا للتخطيط لثورته. وهذا ما يميزابن قسي سياسيا عن شيوخ التصوف المعاصرين له أمثال : ابن برجان وابن العريف إذ أصبح زعيم مريدي غرب الأندلس (البرتغال حاليا) الذين تميزوا عن مريدي باقي الأندلس بنزعتهم الثورية المسلحة.

ذلك أن الأندلس عرفت في القرن السادس الهجري اكتساحا حثيثا للتصوف بمعزل عن الإيديولوجية الرسمية الحاكمة وعلى حسابها، فظهر شيوخ كبار (1) اجتمع

---

(1)- أمثال : أبي بكر محمد بن الحسين الميروقي (ت 536 أو537هـ/ 1141أو 1142م) كان فقيها ظاهريا وعالما بالحديث، انقطع للزهد والعبادة ناهجا نهج ابن العريف ، وقد استقدمه السلطان علي بن يوسف مع ابن برجان وابن العريف، فعذب وسجن وجلد ثم أطلق سراحه فعاد إلى الأندلس ومنها إلى بجاية حيث توفي ، والشيخ محمد بن الكبش ويناديه ابن العريف في مراسلاته بـ«يا عالمي وكبيري»، (مفتاح السعادة ص185، 186، تحقيق عصمت دندش) وقد حاول ابن الكبش إصلاح ذات البين بين ابن برجان وابن العريف، وأبي عبد الله محمد بن خلف المعروف بأبي عبد الله الشبوقي، وعلي بن محمد بن عبد الرحمن بن الضحاك المعروف بابن النفري (ت552 أو 557هـ/ 1157 أو 1161م)، وابن الخراط أبي محمد الإشبيلي امتحن ومات سنة 580هـ / 1184م ، وأبي عبدالله بن المجاهد الإشبيلي (ت574هـ) ؛ وأبي محمد عبد الله بن عبد الواحد بن محفوظ، وأبي الحسن ====

حولهم أتباع وأنصار عرفوا «بالمريدين» (1).

ويمكننا تصنيف مريدي الأندلس- في الفترة التي نتحدث عنها- انطلاقا من مواقفهم السياسية إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية :

- اتجاه منطقته شرق الأندلس ومركزه مدينة ألمرية وزعيمه ابن العريف.
- اتجاه منطقته إشبيلية وزعيمه ابن برجان.
- اتجاه منطقته غرب الأندلس ومركزه شلب ومرتله وزعيمه ابن قسي .

ماهي المميزات السياسية لكل اتجاه ؟ ومامدى العلاقة الفكرية والسياسية بين زعماء الإتجاهات الثلاث ؟.

== علي بن غالب دفين القصر الكبير بالمغرب (ت568هـ/ 1172م) يصفه ابن العريف في مراسلاته بـ«الحبيب الودود» و«الأخ» و«الصديق» (مفتاح السعادة ص 111-148) ، ومحمد بن يوسف بن الأبار راسله ابن العريف مرارا وقد حاول أبو محمد رفع الجفوة التي وقعت بين ابن برجان وابن العريف ، وأبي بكر عتيق بن عيسى بن مومن الأنصاري (ت548هـ/ 1153م) وكان صديقا حميما ومريدا مخلصا لابن العريف ، وأبي الحسن بن مومن كان متزعما بقرطبة الجناح الموالي لابن قسي، وأبي بكر بن نمارة امتحن وسجن ، وأبي الحسن سيد المالقي اضطهد وسجن وقد راسله ابن العريف، وأبي بكر بن أبي خليل البلنسي صحب ابن العريف ونهج طريقه ، وأبي محمد عبد الغفور بن اسماعيل بن خلف السكوني من لبلة لازم ابن برجان وابن العريف وكان بينه وبين مريدي منطقته (الغرب) جفوة ورحل للمشرق فارا سنة 540هـ/ 1145م عند احتدام ثورة ابن قسي ، وأبي عبد الله محمد بن سالم كان صديقا لابن قسي جاز إلى العدوة بعد مقتل ابن قسي ومات بفاس ، وأبي الوليد بن المنذر(ت558هـ/ 1162م) تزهد وانزوى ورابط على ساحل البحر في رباط الريحانة ، وتصدق بماله ، صاحب ابن قسي ولازمه وكان من أتباعه المعدودين ، ثم انقلب عليه ، وكان بينه وبين ابن العريف مراسلات . بخصوص هؤلاء الصوفية الأعلام ، أنظر :

ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة ، السفر 5و6 ؛ ابن الزبير : صلة الصلة ؛ ابن الأبار : الحلة، الجزء الثاني ؛ معجم الصدفي ؛ التادلي ؛ التشوف ؛ المقري : نفح الطيب الجزء الثاني ؛ ابن بشكوال: الصلة ؛ ابن فرحون : الديباج ؛ ابن العريف : مفتاح السعادة .

(1)- المريدون جمع مريد ، والمريد في الإصطلاح الصوفي هو : «المجرد عن الإرادة ، قال الشيخ محيي الدين بن العربي قدس له سره في الفتوحات المكية : المريد من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته إذا علم أنه ما يقع في الوجود إلا مايريده الله تعالى لا مايريده غيره، فيمحوا إرادته في إرادته فلايريد إلا مايرد الحق» (الجرجاني : التعريفات ، ص 140. ط. استانبول 1327هـ وقارن: ابن عربي: الفتوحات مج 134/2 ، 526 ، دارالفكربيروت د.ت ؛ وقارن الفصل الثاني (في الإرادة) من كتاب ابن العريف : محاسن المجالس نشرة نهاد خياطة .

كما أن المريد يستعمل بمعنى التلميذ أو التابع المخلص والناصر المؤيد ، وفي هذا يعرف بأنه « من تخلى عن إرادته لإرادة شيخه» إذ من أدب المريد « أن يكون مسلوب الإختيار لايتصرف في نفسه وماله الا بمراجعة الشيخ وأمره» (السهر وردي : عوارف المعارف ص 198 ضمن الجزء الخامس من الإحياء طبعة دار الفكر بيروت د.ت).

بخصوص العلاقة بين ابن العريف وابن برجان، فقد كان شائعا إلى عهد قريب أن ابن العريف هو شيخ مريدي الأندلس، وبالتالي شيخ ابن برجان (1)، إلا أن كتاب "مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة " يورد رسائل لابن العريف وجهها لابن برجان(2)، يدعوه فيها بـ«*الشيخ الفاضل الإمام*» و«*الإمام أبي الحكم شيخي وكبيري*» و«*الشيخ إمامي وكبيري*» و«*الشيخ واحدي نظرا، ومتقدمي تسليما ومعتبرا*»، كما يرجو دعاءه بقوله : «*وأنت يا إمامي بحرمة الشيب ، أذكرني إذا رقدت عند من له رقدت، أحبك الذي أحببتني له*» و«*أرغب أن لا أخلو من بال الشيخ ودعائه في توبة صالحة صادقة، وفراغ لإقامة فرض شافع نافع ، فتح الله لي في مبرتك، ونفعني بمعرفتك، ومحبتك ، برحمته*»، كل هذا يدل-كما يقول الأب بولس نويا اليسوعي- «*أن الشيخ والمعلم هو ابن برجان، و أن ابن العريف يعتبر نفسه تلميذا له*» (3).

ونفس الأمر يقال عن علاقة ابن العريف بابن قسي فالشائع المتداول-بدون دليل- أن ابن قسي كان من أتباع ابن العريف، وأنه تتلمذ عليه (4)، إلا أن الوقوف على الرسائل الموجهة من لدن ابن العريف لابن قسي تنفي ذلك الإدعاء نفيا قاطعا.

ففي الرسالة الأولى (5) يظهر ابن العريف استغرابا لسماع ابن قسي به في تلك المنطقة من غرب الأندلس .

---

(1)- أنظر : ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال ؛ محمد عبد الله عنان: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس ، القسم الأول ص 465؛ بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص 332، تعريب حسين مؤنس ؛ بلاثيوس: مقدمته لمحاسن المجالس ص 4 نقله من الإسبانية إلى الفرنسية F.CAVELLIRA ط باريس 1933 ؛ أبا العلا عفيفي: ابن قسي وكتابه خلع النعلين، مجلة كلية آداب الإسكندرية مجلد 1957/11،ص56 ؛ H.Corbin:Hist de la philosophie islamique P311

(2)- ص 108-110 تحقيق عصمت دندش .

(3)- رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المريدين في الأندلس ، مجلة أبحاث الجامعة الأمريكية بيروت عدد 1979.78/27 ص 44.

(4)- انظر: ابن الأبار، الحلة ؛ج197/2؛ ابن الخطيب: أعمال الأعلام ص 249 ؛ بلاثيوس: ن.م.س.ص 5، IBN MASARRA y su escuela, p 144 ؛ أشباخ:تاريخ الأندلس في عصر المرابطين ص 207 ؛ بالنثيا: ن.م.س.ص332؛عبد الله عنان:ن.م.س.ص307 -466؛ ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي،ص380،تعريب عبد الرحمن بدوي، ط. 2 .دار الغرب الإسلامي،بيروت 1981 ؛ محمد عابد الجابري:قرطبة ومدرستها الفكرية، ضمن كتابه: التراث والتجديد، ص 180، ط1، 1991. بيروت.
L. Massignion : Recueil, P102; A. Faure : E.I.T3/840; H. Corbin : His de la philo. islamique, P311.
J.Drcher : L'Imamat d'ibn qasi, in M.I.D.E.O.N18/1988 PP197,200.

والملاحظ أن هؤلاء جميعا منهم من يصرح-بدون دليل-أن ابن قسي تتلمذ مباشرة على ابن العريف وأنه أحد مريديه مثل : ماسينيون وپالنثياوأشباخ وعنان وبل ودريهر والجابري، ومنهم من يكتفي بإسناد رئاسة المريدين بالأندلس لابن العريف وهو شأن ابن الخطيب وبلاثيوس، أما ابن الأبار فيكتفي بالقول بأن ابن قسي «لقي أبا العباس ابن العريف بالمرية قبل إشخاصه إلى مراكش، ثم انصرف إلى قريته وأقبل على قراءة كتب الغزالي في الظاهر وهو يستجلب أهل هذا الشأن محرضا على الفتنة وداعيا إلى الثورة في الباطن» (الحلة ج2 / 196). ولعل قولة ابن الأبار ورأي ابن الخطيب على علاتهما هي التي أوهمت من قال بتتلمذ ابن قسي على ابن العريف وأن هذا الاخير شيخ مريدي الأندلس قاطبة، والحقيقة-كما بينا- خلاف ذلك كله.

(5)- انظر الملحق رقم 2 حيث أوردنا نص رسالتي ابن العريف .

وفي الرسالة الثانية يبدي تقديره لكتابات ابن قسي قائلا :«*ووقفت من قبل قريبي أحمد سلمه الله عند منصرفه من تلك الجهة، على عدة كراريس في فنون من العلم كتب فيها بعض كلامك وأجوبتك، فسرني تمام فهمك، ونفوذ عزمك، وإشرافك من علم الحقيقة على إنهاء كتاب متشابه، يصدق بعضه لبعض*» (1).

وإذا كان تاريخ هاتين الرسالتين على الأغلب الأرجح -تبعا للتواريخ التي يذكرها ابن العريف في بعض مراسلاته-يقع بين سنة 524هـ و529هـ (2)، تبين لنا أن ابن العريف تعرف على ابن قسي في السنوات الأخيرة من عمره، وأن ابن قسي كان حينئذ شيخا صوفيا بدأ المريدون والأنصار يلتفون حوله، فمن الصعب -كما يقول نويا-«*أن تعتبر لغة هذه الرسائل لغة مرشد مع مريده*»(3)، وإن كان هذا في نظرنا لا يمنع إمكانية زيارة ابن قسي لابن العريف بالمرية كما ذكر ابن الأبار (4)، ولكنها زيارة يجب أن يفهم منها إن صحت على أنها **زيارة صداقة وتعرف لاغير**، وأنها تمت بعدما بلغ ابن قسي مرتبة المشيخة، وقبل ثورته بسنوات قليلة (5).

أما عن علاقة ابن برجان بابن قسي، فتلك حلقة مفقودة على ما نعلم، إذ لانتوفر على أي مصدر أو وثيقة تثبت أو تنفي بدليل، وإن كنا لا نستبعد هاته العلاقة بل نرجحها.

على أنه في غياب الدليل المادي حول هاته العلاقة، فإننا وإن سمحنا لأنفسنا ببعض الإستنتاجات في ضوء إمكانية هاته الفرضية، فإننا لانذهب بها بعيدا (6).

إن ما يقارب في اعتبارنا بين ابن برجان وابن قسي هو منحاهما الباطني، فبقدر ما تظهر وتتقوى الملامح الباطنية في "تفسير القرآن" لابن برجان (7)، وفي "خلع النعلين" لابن قسي، تخف إلى حد ما في "محاسن المجالس" لابن العريف، أضف إلى ذلك

---

(1)- مفتاح السعادة ، ص 208 تحقيق عصمت دندش .

(2)- أنظر : ن . م. ص 218 ، 224 ، تحقيق عصمت دندش.

(3)- رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المريدين في الأندلس ، مجلة أبحاث الجامعة الأمريكية بيروت عدد 1979.78/27 ، ص 45.

(4)- الحلة السيراء، ج 197/2.

(5)- يرى إبراهيم بوتشيش " أن زيارة ابن قسي لابن العريف كانت محاولة لإقناع شيخ التصوف في المرية بضرورة العدول عن النهج السلمي وإتخاذ المبادرة لإعلان الثورة " (المغرب والأندلس في عصر المرابطين ، ص 167 ، 168) .

(6)- لقد ذهب أبو العلا عفيفي بهذه العلاقة بعيدا حيث افترض أن ابن قسي« إتصل بابن برجان تلميذ ابن العريف وأخذ عنه طريقته ومذهبه الصوفي» (ابن قسي وكتاب خلع النعلين، مجلة كلية الآداب الإسكندرية، مج11 / 1957 ص 56). ومعلوم أن هاته الفرضية-كما بينا وكما سنوضح-لاترقى لمستوى الحقيقة إذ يعوزها الدليل، بل تتعارض مع الأدلة والوثائق المتوفرة.

(7)- أنظر : بلاثيوس : مقدمته لمحاسن المجالس ص 4 ، الترجمة الفرنسية لگڤيليرا"F.Gavellera"؛ ابن الزبير : صلة الصلة ، ص 31 ، 32 رقم 45 ، تحقيق بروڤنسال .

وحدة مذهبهما في القول الصريح بتجلي الله لنا في صفاته وأفعاله في كل مظاهر الكون (1)، هذا على المستوى الفكري والمذهبي العام.

أما على المستوى المجتمعي والفعل السياسي فإن مواقف ابن العريف كانت جد معتدلة، فبخصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينص على أنه «*من رأى منكرا ظاهرا بينا فعليه بخاصة نفسه، فإن المشغول بعين الفريضة من حال نفسه وإن كان عالما أو حاكما لايجب عليه ذلك، فكيف بمن ليس بعالم ولاحاكم ولا صديق ولارفيق؟* »(2)، أما عن كيفية تغيير المنكر فتكون-في نظره-«*على الحاكم بالشرط وما في معناه، وعلى العلماء بالنصيحة والتبيين، وعلى الأصدقاء بالرفق والنصيحة، وإلا صارت فضيحة* »(2). وأوجب الواجبات في تغيير المنكر لدى ابن العريف، أن لايواجه السلطان إلا بالموعظة الحسنة، لأن السلطان في رأيه «*حجة الله، ولا ينبغي أن ينكر عليه شيء من قوله أو عمله إلا بشروط منها : الستر والسر، والرفق والعلم الكامل، وارتفاع التهمة البتة، وسلامة النية، وأن لا يراد بذلك إلا وجه الله وحده، يشهد بذلك الأحوال من الناصح والسلطان والوقت*»(2). ففي رسالة له ووجهها لأبي محمد عبد الغفور بن إسماعيل بن خلف السكوني من أهل لبلة يحثه فيها على المسالمة في نهي منكر الحكام، ومهادنتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول ابن العريف :«فأما الإنكار في العلانية على الحكام فإنه من فساد سر المنكر وإعلام ركوبه للحرام أو الكراهية، والمختار عند العلماء باتفاق منهم الإمساك عما في إنكاره إياه منكرا آخر مساويا أو أشد، وهذا كله يكلمك به أخوك تكليم المذكر لاتكليم المبصر. فليكن من بالك على بركة الله سبحانه» (3).

---

(1)- أنظر: ابن خلدون: شفاء السائل ، ص51 تحقيق الأب غناطيوس عبده اليسوعي، وقارن: ابن قسي:خلع النعلين، ومخطوط كتاب"لسان الحق المبثوث في الخلق"لابن برجان(رقم 2642باريس).

(2)- مفتاح السعادة ، ص 169 ، 170 تحقيق عصمت دندش.

(3)- مفتاح السعادة 199تحقيق عصمت دندش. وعبد الغفور هذا كانت له مكانة مرموقة بين أهل لبلة، وكان «من أهل الكرامات وإجابة الدعاء[...] وكان ذا يسار إلا أن غالب الإيثار غلب عليه [...] وله في شؤونه الدينية عجائب»(ابن الزبير: صلة الصلة، ص38،37 ت.52). ويعتبر عبد الغفور من أشد أنصار المسالمة السياسية والمهادنة الإجتماعية، ولذايعد من أنصار وأتباع ابن العريف، ووقعت لذلك بينه وبين مريدي الغرب جفوة نصحه إثرها ابن العريف بالرفق مع معارضيه من المريدين «والإحسان إليهم تألفا وتأليفا» (مفتاح السعادة - ضمن رسالة ابن العريف المذكورة أعلاه-، ص 199). وقد رحل عبد الغفور إلى المشرق «في حدود سنة 540هـ عند ابتداء فتنة المريدين والفقهاء بالأندلس، إذ خرج فارا رحمه الله» (ابن الزبير: صلة الصلة، ص38 ترجمة 52 . تحقيق بروفنسال،ط. الرباط 1938)؛ وأنظر المبحث الثالث من القسم الأول من هذه الدراسة (ص 120 والهامش 2 منها).

ولم يكن ابن العريف يؤمن بفكرة "المهدي" ولا بجدواها السياسي ، فقد كتب إلى أبي الوليد بن المنذر–المساعد الأيمن لابن قسي عند ثورته–قائلا : «*والقدح في الدول وانتظار مهدي يصلح به لا يعتقده حصيف، ولا يظن مثله بمسلم إلا ضعيف. بكى الناس في ملك بني أمية، وتكلموا فيه حتى تكلموا في المهدي وخروجه، فانقضى ملك بني أمية وظهر المهدي فإذا هو ملك بني العباس، وحين ظهر وقع الناس في الندم، وبكوا على بني أمية بالدمع والدم، ورأوا من سفك الدماء وانتهاك الحرم خلاف ماظنوا، ولا يقدره إلا الله تعالى. وعج أهل افريقية من أمراء بني العباس وتكلموا فيه حتى ذكروا المهدي، فإذا هو شيعي رافضي كافر فألزمهم الله أحكام الكفرة بتعديهم في إنكار جور الجورة* »(1).

وإذا علمنا أن مراسلات ابن العريف تمت على الأرجح ما بين 524هـ و529هـ وأنه في هاته الفترة كانت ثورة الموحدين قد اندلعت بالمغرب وباتت تهدد الدولة المرابطية – عندما سبق لابن تومرت أن أعلن مهديته وبويع إماما سنة 515 هـ/ 1121م–، تبين لنا من خلال موقف ابن العريف المسالم والمهادن للسلطان، والمعارض لفكرة "المهدي " وإجرائياتها السياسية، أنه كان يساند السلطة المرابطية، ويعترف بشرعيتها رغم إدانته للمنكر.

وهذا في اعتبارنا هوالذي كان وراء تبرئة ابن العريف وإكرامه من لدن السلطان علي بن يوسف، عندما استقدم الى مراكش متهوما (2)، وهذا الموقف السياسي المهادن والمسالم، نرجح أنه سبب الجفوة التي قيل إنها وقعت بين ابن برجان وابن العريف (3).

---

(1)– مفتاح السعادة ، ص 213 تحقيق عصمت دندش .

(2)– أنظر : ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف ص 118 رقم 18 تحقيق أحمد توفيق .

(3)– أنظر : رسالة ابن العريف لمحمد بن الكبش ،حيث يقول له : «فسألتك بوجه الله العظيم وبحقه الكريم إلا ما ذكرتني عند عالمك، فإن انتهرك بسقوطي من عيون العلماء، فلا يمنعك ذلك من المعاودة عليه في شأني، والإلحاح في أمري فإن الصديقين قلوبهم رقيقة، وأطماعهم بوصول رحمة الله إلى المقصرين متعلقة وإن أغلظوا في القول [...]» (مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، ص 183 تحقيق عصمت عبد اللطيف دندش؛ وأنظر بنفس الكتاب الرسالة الرابعة الموجهة لأبي الحسن عامر بن الحسن (ت 540 هـ/ 1145م) ص 204).

ونلاحظ أن عصمت دندش في كتابها "الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين" بالهامش 65 ص 59 ، ذهبت بهاته الجفوة بعيدا، وقولت ابن برجان مالم يقله في حق ابن العريف.

فلقد أطلعنا أبو عبد الله بن يوسف في رسالته لابن العريف، على حوار ذاتي Monologue افترضه بين النفس والعقل وخاطر العلم ، أسند فيه الخطاب مرة لنفسه بصيغة : «قلت :»، ومرة للعقل أو العلم بصيغة : «قال:»، ومرة للنفس بصيغة :"قالت :" ====

وإذا كان ابن العريف بموقفه السياسي المسالم، يمثل داخل مريدي الأندلس الجناح الأكثر اعتدالا ومهادنة للسلطة، فإن ابن برجان من خلال المصير المأساوي الذي لقيه بمراكش (1) من لدن السلطان علي بن يوسف، وفي غياب مصادر ووثائق حاسمة حول هاته المحنة فلا يسعنا إلا أن نرجح "التهمة" التي نسبت له، والتي ذكرها الشعراني من أنه عرف *"إماما"* في مائة وثلاثين قرية تقريبا (2) . فقد بدا للسلطات المرابطية أن ابن برجان يشكل خطرا، قد يتطور بالأندلس -إذا أهمل- إلى الشكل الذي صارت إليه الأحداث مع ابن تومرت وأتباعه الموحدين، فاستقدمته لمراكش وعقدت له مناظرة مع الفقهاء أدين إثرها بـ"الهرطقة" وسجن ثم مات مقتولا (3)، فأمرالسلطان علي بن يوسف برمي جثته في المزبلة وعدم الصلاة عليه، إلا أن تدخل الصوفي علي بن حرزهم (ت 559هـ / 1163م) أنقذ ابن برجان من هاته الإهانة الفظيعة، وعمل على دفنه والصلاة عليه (4).

ومن هنا يمكننا القول : بأن موقف ابن برجان السياسي لم يكن يتطابق مع موقف ابن العريف في مهادنته السلطة وطلب المسالمة، وإنما كان موقفا فيه شيء من الجرأة والتحدي، وإن لم يسلك سبيل الثورة المسلحة كما سيفعل ابن قسي. فكان ابن برجان بذلك يمثل داخل مريدي الأندلس الجناح الوسط.

=== ولست أدري كيف توهمت عصمت دندش محققة كتاب "مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة" ونسبت في كتابها "الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين" أقوال ابن يوسف وأقوال النفس في تحاورهما لابن برجان؟ !حيث قالت : «قال الإمام [ابن برجان] لابن يوسف محتدا على ابن العريف: «وأناله السيادة وكيف يتخيل طرق العادة ؟ هو عبد توهم الحرية، وخرج بعد وجود الخوف من رق العبودية»، مع أن هذا الكلام هو لابن يوسف في حواره الذاتي مع خاطر العلم وقد صدره ب: «قلت :». ثم تزعم عصمت دندش أن ابن برجان أبلغ ابن يوسف أن يبلغ ابن العريف «باشتهار جهلك واحتقار شأنك وسقوط منزلتك عند سائر أصحابك وإخوانك»، مع أن هاته القولة أسندها ابن يوسف للنفس في حوارذاتي معه وصدرها ب: «قالت :». (أنظر : مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة ص 154-157تحقيق عصمت دندش؛ وقارن الإدعاء الخاطئ لعصمت دندش في كتابها "الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين"بالهامش 65 من ص59. الطبعة الأولى،بيروت 1988).

(1)- أنظر : ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف ص 170 تحقيق أحمد توفيق ؛ ابن الزبير : صلة الصلة ص 31 ، 32 رقم 45 تحقيق بروفنسال .

(2)- أنظر : لواقح الأنوار ، ج 1 / 17. والظاهر من كلام الشعراني أنه يعتبر هاته "التهمة" مجرد حيلة مفتعلة من لدن الحساد لتمرير قتل ابن برجان وجماعته .

(3)- ذكر العباس بن ابراهيم في كتابه " الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام" نقلا عن "المنح البادية" و "تحفة أهل الصديقية"، أن ابن برجان مات مقتولا سنة 536 هـ . (ص 474 تحقيق عبد الوهاب بن منصور) .

(4)- أنظر : ابن الزيات : التشوف ، ص 171 تحقيق أحمد التوفيق .

لقد جاءت هاته النهاية المؤسفة لابن برجان، والإضطهاد الذي لقيه الميروقي، والإزعاج الذي تعرض له ابن العريف، في إطار متابعة السلطة لحركة المريدين بالأندلس ومراقبة تحركاتهم منذ سنة 529هـ/1134م وفق ماتوحي به رسائل ابن العريف.

فقد سجن الصوفي المعروف أبو الحسن سيد المالقي (1)، وامتحن وسجن صديق ابن العريف أبو بكر بن نمارة الحجري (ت 563هـ/ 1167م)، وتعرضت إحدى النساء المريدات للتنكيل والتعذيب قصد إفشاء الأسماء والتدليل على أماكن المريدين، ولكنها لم تبح بشيء رغم تعذيبها لدرجة سمل عينيها، يقول ابن العريف في رسالة وجهها لابن غالب : «*كنت في أول الحال على مثل الجمر من خوفي على الكمال، فلما بلغني ماصنعته أم فلان -صان الله ذكرها- وهم يفقؤون عينها ويريدون شينها من دعائه ورغبتها إلى من لايوجد في الشدائد سواه في المغفرة لهم وترك المؤاخذة ، طابت جهتي للجملة وعلمت أن مصابا لم يكدح في أسرار القلوب، هين في لسان التعزية وإن كان شديدا في لسان التوفية* » (2).

لقد شمرت السلطات المرابطية على ساعد الجد في اضطهاد ومتابعة المريدين، خوفا من أن تؤول الأمور معهم بالأندلس إلى ما آلت إليه بالمغرب على يد الموحدين الذين أصبحوا خطرا قويا يهدد الدولة.

وكرد فعل ضد هذه الاضطهادات، ظهرت في أوساط المريدين تمردات ضد السلطة، واتسعت قاعدتهم الشعبية فناصرتهم العامة، وسلك بعضهم دروب الإغتيال وسبل العنف، ففي سنة 529هـ/1134م اغتيل «*قاضي قرطبة أحمد بن خلف التيجيبي رحمه الله، أكب رجل عليه وهو في المسجد الجامع وهو في السجدة الأولى من ركعتي الجمعة فضربه بخنجر فصرخ وقطعت الصلاة، وبطش بالضارب وحز رأسه فرفع في عصا وشهر رجل آخر سيفا فقتل به وألحق بصاحبه، وهرج الناس في الجامع لايعلم أكثرهم ماحدث فيه، ثم انزعجوا إلى المقصورة فسدت أبوابها ومنعوا منها، وشهر المرابطون أسلحتهم وأخرجوا أميرهم تاشفين على باب الساباط* [...]» (3).

---

(1)- أنظر : رسالة ابن العريف إلى السيد المالقي في "مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة" ص180-182 ، تحقيق عصمت دندش .

(2)- مفتاح السعادة ص 141 ، تحقيق عصمت دندش .

(3)- ابن عذاري : البيان المغرب ج 93/4 تحقيق إحسان عباس .

ومما لاشك فيه أن هاته المؤامرة كانت تهدف الأمير تاشفين بن علي (1)، وكان أبوه السلطان علي بن يوسف قد ولاه ولاية قرطبة سنة 526هـ/1131م. وبقدر ما تشددت السلطات المرابطية في متابعة المريدين واضطهادهم، بقدر ما تشدد المريدون في ردود أفعالهم. فازدادت أحوال الأندلس اضطرابا. يتحدث ابن العريف عن هاته الإضطرابات مشيرا إلى ما للمريدين من صلة بها ، فيقول من رسالة له وجهها لأبي الحسن سيد المالقي : «*سال سبيل الفتنة ونحن طريقه، وغشي ليل المحنة وفينا فريقه، وانخسفت الأرض وفيها المسيئ والبريئ ، فعمهم الله بالعدل في جاء، ويخص خاصتهم الفضل في يجيء* » (2). هكذا بدأ يتقوى داخل صفوف المريدين -كرد الفعل- الجناح المتشدد الداعي للثورة، وتزعم هذا الإتجاه ابن قسي.

فإذا كان موقف ابن العريف السياسي يتسم بالمهادنة والمسالمة إزاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وموقف ابن برجان يتسم بشيء من التحدي السياسي دون تبني الثورة، مشكلا بذلك موقفا وسطا بين المسالمة والثورة المسلحة، فإن موقف ابن قسي السياسي إزاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتسم بتبني الثورة والدعوة لرفع السلاح، فهو القائل كما ذكرنا :

ونحن أناس قد حمتنا سيوفنا * عن الظلم لما جرتم بالمظالم*** (3).

وهكذا بعد موت ابن العريف وابن برجان والميروقي أعلن ابن قسي ثورته الفعلية وسمى أنصاره بالمريدين (4)، واستولى أحد أتباعه على حصن منتقوط في شوال من عام 538هـ/1143م ، ولكن المرابطين تمكنوا من استعادة الحصن وقتلوا صاحب ابن قسي، وعندئذ فر ابن قسي «*إلى جهة مرتله من حصون الغرب بكورة شذونة، فاستقر عند قوم يعرفون ببني السنة* » (5).

---

(1)- لقد ناقشت عصمت دندش في كتابها "الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين" ص 63، 64، وجهات النظر المختلفة حول هاته الحادثة، وحسمت على صواب في أن المؤامرة كانت تهدف أمير الأندلس تاشفين بن علي، وأن اغتيال القاضي وقع خطأ.

(2)- مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة ، ص 180 تحقيق عصمت دندش .

(3)- أنظر : الحلة السيراء، ج2/200 تحقيق حسين مؤنس ، وقارن ص 44 من هاته الدراسة .

(4)- ويقول ابن خلدون أنه سماهم بالمرابطين ويذكر أن ثورته كانت تسمى «ثورة المرابطين» (المقدمة: فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم ، ص 150).

(5)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 250 تحقيق بروفنسال.

ولما حلت سنة 539هـ/1144م عاود ابن قسي الثورة بشكل منظم، فأشار على مريديه من مكان استخفائه «*بقرية الجوزة من قطر مرتلة*» (1) أن يعملوا على الإستيلاء على قلعة مرتلة بزعامة «*محمد بن يحيى الشلطيشي المعروف بابن القابلة، وكان يسميه بالمصطفى لاختصاصه الكلي بكتابته*»(2)، وتمكن المريدون من ذلك وتغلبوا على القلعة ليلة الخميس الثاني عشر من صفر 539هـ/1144م «*وأعلنوا بدعوة ابن قسي، وأقاموا على ذلك إلى أن وصلهم في غرة ربيع الأول في جمع وافر من المريدين شعارهم التهليل والتكبير، فصعد إلى قصبتها واحتل بقصرها، وشرع في مخاطبة أعيان البلاد مخببا [...]، فاستجاب له كثير منهم*» (3) وأولهم أهل يابرة بزعامة سيدراي بن عبد الوهاب ابن وزير (ت 565هـ/1170م) (4) وأهل شلب بزعامة محمد بن عمر بن المنذر«*فسلما عليه بالإمارة، وأذعنا له بالطاعة، فاقر ابن وزير على باجة وما والاها أميرا، وابن المنذر على شلب وما والاها كذلك*» (5) و«***تسمى إماما وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين***» (6).

وأوكل ابن قسي إلى ابن المنذر نشر الدعوة، وبعدما اجتمعت الجيوش والأنصار، عبر ابن المنذر «*وادي آنة متقدما في جمعه إلى ولبة فدخلها، وامتد منها إلى لبلة فقاتلها حتى ملكها، بمعاونة يوسف بن أحمد البطروجي أحد مردة الثوار من هؤلاء المريدين، وأنزل من تمنع في بروجها من الملثمين*» (7)، وفي نشوة النصر توجه ابن المنذر نحو اشبيلية ووصل مرتفعات طلياطة ودخل حصن القصر وتوجه إلى طريانة من ضاحية إشبيلية غربا، وهنا وجد المريدون أنفسهم وجها لوجه أمام جيوش المرابطين بقيادة أبي زكرياء يحيى بن علي بن غانية، ودارت الدائرة على المريدين «*فأسرى ابن المنذر ليلة إلى لبلة، وأقام بها يومين يحصنها، ثم لحق بشلب وترك يوسف البطروجي بها، فنازله ابن غانية في جيوشه ثلاثة أشهر، وذلك في كلب الشتاء وحدته*»(8)، إلا أن ثورة القاضي ابن حمدين(ت546هـ/1151م) بقرطبة في خامس رمضان 539هـ/1145م أرغمت ابن غانية على الرجوع إلى قرطبة.

---

(1)- ابن الخطيب : ن . م. ن . ص.
(2)- ابن الآبار : الحلة السيراء ج 198/2 تحقيق حسين مؤنس .
(3)- ن.م .ن. ص .
(4)- أنظر :ابن الآبار : ن. م. .ن. ص ؛ ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 250 تحقيق بروفنسال .
(5)- ابن الآبار : ن.م . ن. ص 203.
(6)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 250 تحقيق بروفنسال
(7)- ابن الآبار : الحلة ج 204/2 تحقيق حسين مؤنس .
(8)- ابن الآبار : ن . م . ص 206 .

وعندما علم ابن قسي بانتفاضة ابن حمدين بقرطبة، أمر ابن المنذر بالتوجه على رأس جيش بمساعدة محمد بن يحى المعروف بابن القابلة إلى قرطبة أملا في دخولها «*وخاطب معهما أهلها يرغبهم في أمره، ويحرضهم على القيام بدعوته، وكان بالربض الشرقي من له حرص عليه ورغبة فيه كأبي الحسن ابن مؤمن وغيره*» (1)، ولكن لدى وصول المريدين إلى قرطبة وجدوا أحمد بن عبد الملك بن هود سيف الدولة قد جاء به أهل قرطبة و«*ملكوه عليهم، وطردوا ابن حمدين فانحاز إلى الحصن المعروف بفرنجوالش*» (2) في انتظار عودة الأمور إليه، وفعلا تم له الأمر بعد إثنى عشر يوما من لجوئه، ودخل قرطبة ثانية مفوتا بذلك الفرصة على أنصار ابن قسي، حينئذ عاد المريديون دون تحقيق هدفهم.

ويبدو أن ابن قسي حاول الإتصال بالموحدين في هاته المرحلة الحرجة من ثورته (أواخر 539هـ/1145م)، فبعث سفيره «*بكر بن حبيس رسولا إلى عبد المومن فلقيه على تلمسان وأدى كتاب صاحبه*» (3)، وإذا كنا لا نعلم فحوى الرسالة والقصد من البعثة، أهو طلب النصرة أم نشر الدعوة، أم هما معا ؟ فمن المؤكد أن عبد المومن أنكر على ابن قسي «*جعل الحظ لنفسه بوصف الهداية بضاعة القوم*» (4)، و«*لم يجاوب*»(5).

على أنه مالبث أن احتدم الخلاف بين ابن قسي وابن وزير، وإذا كنا نجهل الأسباب الحقيقية لهذا الخلاف رغم أهميته، فمن المؤكد أن ابن وزير بشلب وأخاه بباجة قد صرفا الدعوة إلى ابن حمدين وتحولا عن ابن قسي (6)، مما اضطر هذا الأخير إلى توجيه ابن المنذر لمحاربة ابن وزير، إلا أن ابن وزير هزمه «*وقبض عليه واعتلقه بباجة*»(7)، وأمر بسمل عينيه فسملتا وبقي في السجن إلى أن أطلق الموحدون سراحه.

وعندئذ انقلبت الأحوال ضد ابن قسي، فتغلب عليه ابن وزير في شعبان سنة أربعين وخمسمائة (8) وخلعه من إمارته في شلب ومرتلة (9)، مما اضطر معه ابن قسي إلى التوجه إلى العدوة طلبا لمساعدة عبد المؤمن الموحدي ومقدما طاعته له، وساعده

---

(1)- ابن الأبار : ن. م . ن . ص .
(2)- ابن الأبار : ن . م. ن . ص
(3)- ابن خلدون : العبر ج 485/6 .
(4)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 251 تحقيق بروفنسال .
(5)- ابن خلدون : العبر ج485/6 .
(6)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 251 تحقق بروفنسال .
(7)- ابن الأبار : الحلة السيراء ، ج 207/2 تحقيق حسين مؤنس.
(8)- أنظر: ابن عذاري: البيان المغرب (قسم الموحدين)، ص 34، 35، تحقيق ازنيبر والكتاني ومن معهما.
(9)- أنظر : ابن خلدون: العبر ج485/6 ؛ ابن عذاري:ن.م. ص 34 ؛ ابن الأبار: الحلة السيراء ج 2 / 199، 271 تحقيق حسين مؤنس.

على ذلك علي بن عيسى بن ميمون الذي كان قائدا للبحر لدى المرابطين ثم وحد في أول عام 540هـ/ 1145م (1) فأجازه «*في غراب هو وأصحابه المختصون به من مرتلة إلى سبتة، وكانت سبتة آنذاك في طاعة الموحدين تحت نظر الشيخ أبي يعقوب يوسف بن مخلوف، فأعان ابن مخلوف ابن قسي في المشي لعبد المؤمن حتى وصله بجبل العرض*»(2)، وذلك أواخر شعبان من عام 540هـ/1146م على الأرجح(3)، فاحتفى به

---

(1)- أنظر : ابن عذاري : ن. م. ص. 34 ، 35 .

(2)- ابن عذاري : ن. م. ص : 35. •

(3)- انظر: ابن عذاري ، ن. م. ص 35 .وهناك اختلاف بين الروايات حول تاريخ لقاء ابن قسي لعبد المؤمن ومكان هذا اللقاء . فبينما يذكر ابن الأبار في "الحلة السيراء" ، ج199/2 أن ابن قسي آلت به الحال « إلى أن خلع بمرتلة ثم أعيد ومنها هاجر إلى الموحدين أعزهم الله ، فقدم عليهم بسلا متبرئا من دعاويه وتائبا مما أسلفه في ربيع الآخر سنة 540 هـ» ،إذا به يعود في ج 271/2 ت 156 ليؤكد على أن ابن وزير « تغلب على أبي القاسم بن قسي في شعبان سنة أربعين وخمسمائة » ، وإذا كان ابن قسي لم يهاجر للموحدين إلا بعد تغلب سيدراي بن وزير عليه (ابن عذاري: البيان الموحدي ، ص34) صار جوازه للمغرب في ربيع الثاني من سنة 540 هـ / 1145م – كما يقول ابن الأبار ويتابعه ابن الخطيب في أعمال الأعلام ص 251 – بعيد الإمكان .

ويذهب ابن خلدون إلى أن ابن قسي عبر إلى المغرب سنة 540 هـ(العبر مج 4 / 358)**، ثم يعود فيقول في مج6 / 485 أن ابن قسي «أجاز البحر عند عبد المؤمن بعد فتح مراكش لمداخلة علي بن عيسى بن ميمون». وإذا علمنا أن مراكش دخلها عبد المؤمن يوم 18 شوال 541هـ/23 مارس 1147م (ابن عذاري: البيان الموحدي ص 27 ؛ ابن أبي زرع : روض القرطاس ص 189)، وأن اشبيلية فتحت يوم الأربعاء 12 شعبان 541هـ/1147م بعد حصار من طرف الموحدين بمشاركة ابن قسي وابن وزير ويوسف البطروحي(ابن الأبار: الحلة ، ج 471/2 ت 156؛ ابن عذاري: البيان الموحدي، ص35، 36 ؛ ابن خلدون : العبر ج 485/6) تبين استحالة اتصال ابن قسي بعبد المؤمن بعد فتح مراكش ، وتبقى رواية ابن خلدون الأولى أقرب إلى سير الأحداث ، وبالتالي رواية ابن عذاري التي تنص على أن لقاءه بعبد المؤمن تم في شعبان من عام 540هـ هي الأرجح في اعتبارنا، لأن ابن وزير تغلب على ابن قسي حسب رواية ابن الأبار في «شعبان سنة أربعين وخمسمائة» (الحلة السيراء، ج 271/2 ت 156) ، كما نرجح وفق سيرورة الأحداث هاته أن ابن وزير تغلب على ابن قسي في أوائل شعبان 540هـ/1146م ، وأن هجرة ابن قسي ولقاءه بعبد المؤمن تمت في الأيام الأخيرة من شعبان لنفس السنة، وترجيحنا هذا يساير ماذكره ابن الأبار في الحلة ج 199/2 من أن عبد المؤمن أرسل مع ابن قسي جيش الموحدين في « المحرم سنة 541هـ»، أي أن ابن قسي بقي في رعاية عبد المؤمن أربعة أشهر حسب ترجيحنا، وهي الفترة التي استعد فيها عبد المؤمن لتجهيز جيش الموحدين الموجه مع ابن قسي للأندلس.

**- *الجدير بالإشارة هنا أن الطبعات السائدة لكتاب "العبر" مثل : طبعة دارالفكر بيروت، ط2 . 1988 (ج4 / 213) ؛ وطبعة منشورات دار الكتاب اللبناني 1968بيروت (ج4 / 358)، وهي المشار لها أعلاه، وغيرهما من الطبعات، تذكر خطأ أن « أحمد بن عيسى تغلب على حصن مزيله ثائرا بالمرابطين من أتباعه ، فغلب منذ ابن أبي وزيرعليه، فأجاز سنة أربعين وخمسمائة إلى عبد المؤمن ورغبه في ملك الاندلس فبعث معه البعوث [...]» ، ومعلوم أن الصواب هو أحمد بن قسي لا أحمد بن عيسى ،وسدراي بن عبد الوهاب ابن وزير لا منذ ابن أبي وزير .*

عبد المؤمن وأكرم وفادته وأرسل معه في المحرم سنة 541هـ/1146م (1) جيش الموحدين بقيادة الشيخ براز بن محمد المسوفي (2)، وكانت مهمة الجيش الموحدي هي محاربة المرابطين والثوار على حد سواء (3)، وإخضاع الأندلس للحكم الموحدي، وتوالت الإمدادات العسكرية الموحدية على الأندلس، فتمكن الجيش الموحدي بصحبة ابن قسي وأصحابه من اكتساح الجزيرة الخضراء، ثم «*قصدوا لبلة وبها يوسف البطروجي فقدم طاعته، ثم قصدوا مرتلة، وهي تحت الطاعة لتوحيد صاحبها أحمد بن قسي، ثم قصدوا شلب فافتتحوها وأمكنوا منها ابن قسي، ثم نهضوا إلى باجة وبطليوس فأطاعهم صاحبها سيدراي ابن وزير*» (4)، ثم فتحوا اشبيلية في 12شعبان 541هـ/1147م، وحضر الفتح ابن قسي وابن وزير وشاركا فيه بعساكرهما (5).

إلا أن علاقة الود والتحالف بين ابن قسي والموحدين لم تدم طويلا، إذ ما لبث ابن قسي أن رجع عن دعوة الموحدين وحاول التحالف مع ملك البرتغال. فهل مرد هذا التحول في سياسة ابن قسي أنه لم يكن صادقا في طاعته للموحدين وتحالفه معهم، وإنما كان غرضه الإستعانة بهم لاستعادة مافقده من نفوذ أمام سيدراي ابن وزير، وأنه لم يتخلى عن مشروعه السياسي في تكوين دولة قومية أندلسية، وبالتالي لم يتخلى عما سمى به نفسه من "إمامة" و"هداية" ، فلما رأى قوة الموحدين حاول التحالف مع ملك البرتغال ابن الريق ALFONSO HENRIQUE(6)، واغتنم فرصة ثورة محمد بن هود بن عبد الله الماسي بتمسنا سنة 542 هـ(7)، فأعلن قطيعته مع الموحدين ؟.

أم أن فقدان ثقة ابن قسي بالموحدين – خاصة بعدما أساء عبد العزيز وعيسى أخوا المهدي ابن تومرت لأهل اشبيلية وساء «*أثرهما في البلد واستطالت أيديهما على أهله، واستباحوا الدماءوالأموال*» (8)، وحاولا الفتك بيوسف البطروجي

---

(1)– أنظر : ابن الأبار : الحلة ج 199/2 تحقيق حسين مؤنس

(2)– انظر: ابن عذاري : البيان (القسم الموحدي) ص 35 ، تحقيق ازنيبر، الكتاني ومن معهما ؛ ابن خلدون : العبر، ج 486/6.

(3)– أنظر : ابن خلدون : العبر ، ج486/6.

(4)– ابن خلدون : العبر ، ج 486/6.

(5)– أنظر: ابن خلدون : ن. م. ن. ص ؛ ابن عذاري : البيان الموحدي ، ص 36.

(6)– أنظر : ابن الأبار : الحلة السيراء ج 200/2 ؛ ابن الخطيب أعمال الأعلام ص 251.

(7)– يرى إبراهيم بوتشيش – محملا كلام ابن الخطيب في أعمال الأعلام ص 251، أكثر مما يحتمل ودون دليل – أن ابن قسي أمد الماسي بمساعدات.(المغرب والأندلس في عصر المرابطين ص 170 والهامش 8 منها) .

(8)– ابن خلدون : العبر ، ج487/6 ؛ وقارن : ابن عذاري : البيان الموحدي ص 36-38.

صاحب لبلة (1)، وكان من قبل من أتباع ابن قسي وأحد قادة ثورة المريدين (2) -هي الدافع وراء تحوله السياسي ضدهم، وهو الداعي كما رأينا للثورة ضد الظلم والبغي ؟

أم أن هاته العوامل مجتمعة كانت على مانرجح وراء هذا التحول ؟.

وقد رافقت ثورة ابن قسي ضد الموحدين، انتفاضات عديدة بالأندلس والمغرب ما بين سنوات 542-546 هـ 1147-1151م، فقد نقض طاعتهم «*علي بن عيسى بن ميمون بجزيرة قادس، ومحمد بن الحجام بمدينة بطليوس*» (3) وتمكن يوسف البطروجي من الإلتحاق ببلده لبلة وأخرج «*الموحدين الذين بها وحول الدعوة عنهم*» (4)، واستطاع أهل اشبيلية إرغام عيسى وعبد العزيز أخوي المهدي ابن تومرت بالخروج بمن معهم من الموحدين. كما انتفض أهل سبتة بزعامة القاضي عياض، ناهيك عن ثورة الماسي بتامسنا (5) وثورة يحيى بن أبي بكر الصحرواي بدكالة وبرغواطة (5).

إلا أن الموحدين تمكنوا من إخماد هاته الثورات ، والقضاء على هاته الإنتفاضات بقوة وصرامة، مع إغراء الموالين لهم والناكثين لثورتهم، مما دفع بمعظم ثوار الأندلس رغبة أو رهبة إلى التسارع في طلب العفو والأمان من عبد المومن، الذي «*تقبلهم وصفح لهم*» (6).

وفي أواخرسنة 545هـ/ 1150م استدعى عبد المؤمن شيوخ الأندلس وزعمائها الذين دانوا بالطاعة للموحدين لتجديد بيعتهم بسلا (7)، فوفدوا عليه في فاتح محرم سنة 546هـ/ 20أبريل 1151م وبايعوه (8)، إلا ابن قسي وأهل شلب. عندها كانت بداية نهاية ابن قسي.

---

(1)- أنظر : ابن خلدون : ن. م. ن.ص ؛ ابن عذاري : ن . م . ص 38 .

(2)- أنظر : ابن الأبار : الحلة السيراء ج 2 / 204 ، 206 .

(3)- ابن خلدون : العبر ج 487/6

(4)- ابن خلدون : ن . م . ن. ص .

(5)- أنظر : ابن أبي زرع : روض القرطاس ص 190؛ ابن عذاري:البيان (الموحدي) ص37 تحقيق زنيبر ومن معه.

(6)- ابن خلدون : ن. م. س. ج 489/6

(7)- أنظر : ابن خلدون : ن . م . ن . ص ؛ ابن عذاري : ن.م.ص43 .

(8)- أنظر: ابن عذاري: البيان الموحدي ص 44، وابن أبي زرع : القرطاس، ص 192. ويذكر ابن عذاري أنه لما دخل شيوخ الأندلس على «أبي محمد عبد المومن، بادر أبو محمد سدراي بن وزير أولا وبايع على الإنخلاع من بلاده باجة ويابورة وأنظارهما، فشكر على فعله ذلك وأراد البطروجي أن يتكلم فلم يقدر على النطق، ولا شرح بيان الحق، فنفد عليه توقفه، وتبين تحرجه، لكن أمير المومنين رفع رأسه للناس وقال مشيرا إليه : هذا أبو الحجاج صاحبنا بالشرف، فلم يشكره على ذلك، ولا قبل يده.ثم قام ابن عزون وبايع على الإنخلاع من بلاده، وكذلك محمد بن الحجام، وكذلك عامر بن مهيب صاحب طبيرة، وكذلك بايع جميع من حضر من الثوار، ***وتخلف ابن قسي وأشياخ بلده شلب عن هذا الجمع، ولم يحضر من ينوب عنه، فظهر للخليفة فساد مذهبه وارتداده***» (البيان المغرب (قسم الموحدين) ص 44-45 تحقيق زنيبر و الكتاني ومن معهما).

لقد قتل أبو القاسم أحمد بن قسي في جمادى الأولى سنة 546هـ/1151م والمصادر التي تؤرخ لهذا الحدث تختلف في تعليلها. فبينما يذكر ابن الأبار وابن الخطيب أن سبب قتله يرجع إلى كون تحالفه مع صاحب قلمرية (ملك البرتغال) أنكره «*أهل شلب وفتكوا به في قصر الشراجب منها موضع سكناه في قصة طويلة، ونصبوا مكانه ابن المنذر الأعمى، معلنين بدعوة الموحدين وذلك في جماد الأولى من سنة ست وأربعين وخمسمائة* » (1).

إذا بعبد الواحد المراكشي يرى أن أصحاب ابن قسي تآمروا ضده وأخرجوه من الحصن «*بحيلة حتى أخذه الموحدون قبضا باليد، فعبروا به إلى العدوة، فأتوا به عبد المؤمن* » (2) الذي عفا عنه، «*ولم يزل بحضرته إلى أن قتله بعض أصحابه الذين كانوا معه بالأندلس* » (2). وينقل النبهاني عن المناوي أن عبد المؤمن «*قتله بعد أن سجنه* »(3).

ولعل التناقض الموجود في الروايات السالفة بخصوص مقتل ابن قسي جعل ابن خلدون يسلك تعليلا يتناسق أكثر مع الأحداث، إذ يرى أن عبد المومن لما استدعى شيوخ الأندلس وزعمائها ووفدوا عليه وبايعوه جميعا «*تخلف ابن قسي وأهل شلب عن هذا الجمع، فكان سببا لقتله من بعد* » (4).

ويبدو لنا هنا أن تعليل ابن خلدون أكثر ترجيحا من التعليلات السابقة، ذلك أن عبد الواحد المراكشي يقصر قتله على بعض أصحابه «*الذين كانوا معه بالأندلس*» (2) دون توضيح السبب، خاصة وأن عبد المومن عفا عنه مما يزيد الحادث غموضا.

أما ابن الأبار فاستنطاقنا لتعليله نلمس فيه حضورالموحدين. حيث أعلن قاتلوا ابن قسي ولائهم لدعوتهم.

وإذا استأنسنا بما ذكره البيذق من أن عبد الله بن سليمان قائد الموحدين، هو الذي قتل ابن قسي (5)، تبين لنا أن معارضة ابن قسي السياسية للموحدين هي التي كانت وراء مقتله، وبالتالي ترجح لدينا تعليل ابن خلدون.

---

(1)- ابن الأبار : الحلة السيراء ، ج 200/2 ؛ ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص251 تحقيق بروفنسال .

(2)- المعجب ، ص 309 تحقيق سعيد العريان والعربي العلمي .

(3)- جامع كرامات الأولياء ج 481/1 تحقيق إبراهيم عطوة عوض .

(4)- العبر ، ج 489/6 .

(5)- أنظر : أخبار المهدي ص 87 تحقيق عبد الوهاب بن منصور . وعبد الله بن سليمان هو أحد قادة جيوش الموحدين ، كان يرأس غمارة وقام بعدة أعمال حربية لصالح عبد المومن. (أنظر البيذق: أخبار المهدي ص 68 ، 69 ، 71 ، 75 ، 87 ، 88 ، تحقيق عبد الوهاب بن منصور) .

وبمقتل ابن قسي انتهت ثورة المريدين، وفشل ابن قسي في تحقيق مشروعه السياسي، لأن الشروط التاريخية والظروف المجتمعية، وبعبارة أخرى محددات المجال التداولي لحركية ابن قسي، كلها كانت معاكسة لطموحه السياسي.

ويمكننا إجمال العوامل التي تحكمت في فشل ابن قسي والقضاء على ثورة المريدين في أربعة عوامل رئيسية، هي :

1- انعدام العصبية القبلية

لم يكن لابن قسي في ثورته أي سند قبلي أو عصبية (1) تذود عنه، كالتي كانت لابن تومرت مثلا بالمغرب.

ذلك أن الأندلس شهدت منذ عصر الخلافة الأموية تحولات اقتصادية عميقة أدت إلى انحلال المنظومة القبلية وتراجع أهميتها. فلم تكن الأندلس -كما يقول ابن خلدون- «*بدار عصائب ولا قبائل*» (2).

2- عدم التجانس المجتمعي لثورة المريدين :

لقد ضمت دعوة ابن قسي فئات مجتمعية متباينة، فابن الأبار وابن الخطيب يذكران أن ابن قسي انضم له وتبعه «*أفواج من أهل البيوتات والأجناد، منهم ابن وزير [...] وابن عنان فارس جهة يابرة، ومحمد بن المنذر من أهل شلب، ومحمد بن عمر، وعبد الله بن أبي حبيب، وأمثالهم من أعيان ذلك الصقع الغربي*» (3). فهاته عينة من فئة الأعيان والأمراء، والأغنياء، وأصحاب القلم الذين انضووا تحت لواء ابن قسي وثاروا لثورته وكلهم يشكلون شريحة نخبوية فكريا وعسكريا واقتصاديا.

وإلى جانب هاته الشريحة المجتمعية المتميزة، انضم كذلك لدعوة ابن قسي ما يسميهم عبد الواحد المراكشي وابن الأبار بـ"ـالعامة" (4)، أي الشرائح المجتمعية المتوسطة والكادحة والدنيا، من تجار متوسطين وصغار وحرفيين ومزارعين وعاطلين وأرقاء الخـــ

وكان ابن قسي نفسه -كما ذكرنا- من الفئات المتوسطة «*نشأ مشتغلا بالأعمال المخزنية*» (5) فلم يكن من الأعيان النبهاء ذوي الثراء كصاحبه وغريمه ابن المنذر، ولا

---

(1)- أنظر : ابن خلدون : المقدمة، فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم ، ص 150.

(2)- المقدمة : فصل في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية، ص 146 .

(3)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ، ص 249 تحقيق بروفنسال .

(4)- المعجب : ص 309 ؛ الحلة السيراء ، ج 197/2.تحقيق حسين مؤنس .

(5)- ابن الأبار : الحلة السيراء ج197/2

أميرا كصاحبه وغريمه ابن وزير، وهذا ما جعلنا نؤكد على أن ثورة ابن قسي ذات بعد مجتمعي. فمن خلال تبني ابن قسي لمرجعيات شيعية - صوفية وترويجه لفكرة "المهدي"، و«*إجزاله العطاء من غير عمل ولاخراج*» (1)، وتصريحه في "كتاب خلع النعلين" وجوب ربط العلم والفقه بـ«*الانبساط للخلق والرفق بالأمة*»(2)، يتبين بكل وضوح المضمون المجتمعي لثورته، مما يفسر قول ابن الخطيب في حقه «*وتتابع الناس اليه بالرحيل*» (3).

على أن ثورة ابن قسي/ثورة المريدين بمقتضى ما يحكمها من تناقضات شمولية بين الفئة النخبوية من ناحية وبين فئة العامة من ناحية أخرى، وبمفعول التناقضات الخصوصية داخل فئة النخبة (4) من جهة وداخل فئة العامة من جهة أخرى، أضحت تلك الثورة فريسة سهلة لكل قناص.

وكانت هاته التناقضات المجتمعية -في تقديرنا- عاملا مهما في انقسام الثورة على نفسها من خلال انفصال بعض الأتباع والأنصار أمثال الأمير سيدراي ابن وزير ومحاربته لابن قسي، مما أضعف الثورة داخليا، ومزق صفوفها، وساعد الموحدين في القضاء على ابن قسي وثورته.

أضف إلى ذلك أن سياسة الدولة الموحدية ذات الوجهين إزاء الثائرين والمعارضين لها :

وجه يتسم بالعنف القوي، من إباحة الدم ومصادرة الأملاك والأموال (5) واسترقاق النفوس.

ووجه يتسم بالإغراء والترغيب لمن هادن وسالم وتراجع (6)، مع الإبقاء على

---

(1)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 250.

(2)- ص [8] .

(3)- أعمال الأعلام، ص 249. من ذلك ما يذكره ابن الأبار في كتابه "تحفة القادم"، أن أن أبا مروان «وليد ابن إسماعيل بن صبرة الغافقي من أهل روقة من عمل سرقسطة بالثغر الشرقي» وكان فارسا أديبا ذا نظم ونثر «قصد ابن قسي عند ثورته بغرب الأندلس» (ص50 ت21، تحقيق إحسان عباس).

(4)- ذكر ابن الأبار : في الحلة ج 203/2 منافسة ابن المنذر لابن وزير وحسده له.

(5)- أنظر: الحلل الموشية،ص 143،144،147، تحقيق زمامة وزكار؛ ابن عبد الملك: الذيل176/1/5 رقم 346 ، تحقيق إحسان عباس .

(6)- أنظر : ابن أبي زرع: روض القرطاس ، ص 188.

الأموال والأملاك بيد أصحابها، ودفع نسبة من غلة الأرض للدولة حددت في الربع بالنسبة للأندلس، والنصف بالنسبة للعدوة (1).

وسياسة الترهيب والترغيب، كانت كفيلة باجتذاب الفئات النخبوية من كبار الملاك والأثرياء والتطلعيين والإنتهازيين حفاظا على ثرواتهم وترويجا لمصالحهم.

3- تنبني الثورة لتوجهات وتصورات ذات مرجعيات إسماعيلية - عرفانية معارضة للمذهب السني المالكي المترسخ في المجتمع الأندلسي :

لقد عرف التصوف الأندلسي الإشراقي معارضة قوية وعنيفة من طرف الفقهاء المالكيين منذ أواخر القرن الثالث الهجري، لما يبشر به من أفكار باطنية إسماعيلية وتصورات ذات منحى إشراقي وتوجه أفلاطوني محدث. وكلها مؤشرات على تقارب النزعة الصوفية الباطنية الأندلسية مع الخلافة الفاطمية (294-567هـ/ 906-1172م) والتيار الشيعي المعارض كلية للمذهب المالكي ذي المنحى السني السلفي الذي ترسخ في المجتمع الأندلسي، وزاده ترسخا تبني السلطة الأموية له أولا، ثم المرابطية ثانيا، وكذا ماعرف عن أئمته الأعلام بالغرب الإسلامي عامة من روح نضالية، ونزعة مجتمعية، مكنتاه من أن يصير سلطة علمية، تتمتع بمناعة ذاتية في مقاومة المعارض، وقدرة على تجديد المذهب وتطويره.

ولذا فإن ثورة ابن قسي، لما تحمله من ملامح باطنية -إسماعيلية وروح إشراقية، لم تكن لتجد الدعم الكافي من طرف الفقهاء المالكيين ذوي النزعة السنية (2)، مما شكل أحد العوائق الأساسية أمام ثورة المريدين بالأندلس.

---

(1)- أنظر : ابن أبي زرع : ن. م. س.ن. ص ؛ وقارن : ابن غازي : الروض الهتون، ملزمة 2 ص1-2 ، طبعة حجرية د.ت ؛ عز الدين أحمد موسى: النشاط الإقتصادي في المغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري ص 135-138.

(2)- الجدير بالإشارة هنا، أن الدولة الموحدية رغم محاولتها القضاء على المذهب المالكي الذي كان سائدا بالأندلس والمغرب منذ أمد بعيد، إلا أنه بفضل ما يتمتع به المذهب المالكي من قدرة على التطوير الذاتي والتكيف مع المستجدات، ما لبث أن احتوى الدعوة الموحدية وأخضعها لروح مذهبه وعقيدته السنية ووجه الصراع لصالحه، ليصبح إيديولوجية الدولة المرينية بلا منازع، ولمن تلاها من دول بالمغرب .

4 - أثر الجناح الصوفي المسالم :

إن الجناح الصوفي الذي تزعمه ابن العريف، والذي عرف -كما وضحنا في سياقات سابقة- بمسالمته ومهادنته للسلطة والعزوف عن الأمر بالمعروف علانية وإيثار السلامة بدل الثورة على المنكر درءا للفتنة، كان يمثل أحد العوائق في شل ثورة المريدين، إما بتثبيط العزائم كما فعل ابن العريف في مراسلته للوليد بن المنذر، وأبي محمد عبد الغفور -كما سبق ذكره-، أو في معارضة الثوار والثورة والتخلي عن مناصرتهم كما حدث مع عبد الغفور بن إسماعيل بن خلف السكوني اللبلي الذي -كما ذكرنا آنفا- كان يساند جناح ابن العريف المسالم، ويعارض مريدي الغرب في ثورتهم (1)، فلما اندلعت الثورة بزعامة ابن قسي خرج فارا نحو المشرق في حدود سنة 540 هـ (2).

وهكذا سقطت ثورة المريدين، وفشل مشروع ابن قسي السياسي بمقتضى محددات تاريخية وشروط مجتمعية كان ابن قسي أحد ضحاياها في نهاية المطاف.

---

(1)- لقد ذكرنا في سياق سابق أن ابن العريف لمح لهذا الخلاف القائم بين عبد الغفور ومريدي الغرب في رسالة وجهها له يحثه فيها على إصلاح ذات البين بينه وبين مخالفيه من المريدين بالرفق والإحسان «تآلفا وتأليفا». (أنظر: مفتاح السعادة، ص 199، تحقيق عصمت دندش ؛ وأنظر المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة (ص 120 والهامش 2منها).

(2)- ابن الزبير : صلة الصلة ص 37 ، 38 ت 52 ، تحقيق بروفنسال.

المبحث الثاني : أهمية مخطوط"كتاب خلع النعلين" ومكانته في الفكر الصوفي الأندلسي

"خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" كتاب موثوق بصحة نسبته لابن قسي، فقد ذكره ابن عربي (ت638هـ/ 1240م) واقتبس منه غير مامرة (1) وشرحه(2)، واستشهد به القرطبي (ت671هـ/ 1272م) في "التذكرة" واقتبس منه(3)، وذكره الششتري علي بن عبد الله النميري (ت668هـ/ 1269م) في قصيدته النونية (4)، وابن سبعين (ت 669هـ/ 1270م) في "رسالته الفقيرية" (5)، وابن الخطيب (ت776هـ/ 1374م) في "أعمال الأعلام" (6)، وابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) في "المقدمة" (7) وفي الفتوى التي أصدرها بخصوص كتب الصوفية المتأخرين (8).

كما ذكره حاجي خليفة في "كشف الظنون" (9) إلا أنه التبس عليه الأمر وذلك عند قوله : «*خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين للشيخ أبي القاسم أحمد ابن قسي شيخ الصوفية [...] وهو مختصر أوله : «الحمد لله الذي أوجد بالحرفين دائرة الوجود الخ... وشرحه محيي الدين محمد بن علي بن عربي المتوفى سنة ثمان وثلاثين وستمائة، ذكر فيه أن المصنف كان من أهل الأدب والفضل متضلع من اللغة فلا يقصد إلى كلمة إلا لحكمة يراها. وشرحه أيضا الشيخ عبدي شارح الفصوص*» (10).

---

(1)- أنظر: الفتوحات مج 136/1، 312، مج2/ 52، 60، 257، 693، مج 7/3، 326، مج 129/4. ط. دار الفكر، بيروت ، د.ت ؛ فصوص الحكم ج79/1، 180 تحقيق أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت 1980.

(2)- أنظر: ماكتبناه عن شرح ابن عربي لـ"كتاب لخلع النعلين" في المبحث الثالث من هذا القسم .

(3)- أنظر: ج 34/1، 35، 36، 312، 313، ج158/2تحقيق أحمد حجازي السقا ، ط دار الجيل بيروت 1986.

(4)- أنظر : ديوان الششتري، ص 75 ، تحقيق علي سامي النشار، ط 1، دار المعارف ، مصر 1960.

(5)- ص 15 ضمن رسائل ابن سبعين تحقيق عبد الرحمن بدوي.

(6)- ص 249 تحقيق بروفنسال .

(7)- ص307، 447 (فصل : في أمر الفاطمي ومايذهب إليه الناس في شانه).

(8)- وردت الفتوى كما ذكرنا آنفا في كتاب صالح بن مهدي المقبلي: العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، ص478، كما نشرها محمد بن تاويت الطنجي مع كتاب "شفاء السائل" لابن خلدون ص 110.

(9)- ج 1 مج 2 ص 721، مكتبة المثنى بيروت د.ت .

(10)- ن.م.ن.ص .

على أنه يبدو من هذا الكلام أن حاجي خليفة لم يطلع على مخطوطة "كتاب خلع النعلين" لابن قسي، وأنه اكتفى بتصفح سريع للورقات الأولى للمخطوطتين دون مقارنة ولا مقابلة مما أوقعه في الخطإ.

ذلك أن القراءة العابرة -فضلا عن المتأنية- لمخطوطة شرح ابن عربي لـ"خلع النعلين" تبين بوضوح أن ابن عربي يشرح كتابا لابن قسي عنوانه :"*خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين*" (1)، وليس عنوانه "*خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين*"، أضف إلى ذلك أن افتتاحية مخطوطة "كتاب خلع النعلين" لابن قسي هي «*الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم. إن ربك هو الفتاح العليم. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم* [...]»(2). ونهايتها هي :«*ثم حرمت على جميع من يقرؤه من الإخوان أن يبذله لنفس شريرة أو معاندة، أويطلعها عليه أو يضعه في غير موضعه، وجعلت الله خصمه، وهو المسول التوفيق أن ينعم به والحق أن يهدي إليه برحمته* » (3).

أما افتتاحية مخطوطة "خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين" والتي ذكرها حاجي خليفة فهي : «*الحمد لله الذي أوجد بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين، مشتملة على قوسين ومنقسمة إلى قسمين، ومنتصفة على شطرين، وخلق الإنسان على الصورتين شاملا للنسختين* [...]» (4)، وتنتهي المخطوطة بقول صاحبها :«*سبحانك اللهم أنت الأول والآخر والظاهر والباطن، وأنت بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، وبكل شيء محيط ولاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين* » (5).

وهذا يعني أننا أمام مخطوطتين لايجمع بينهما سوى مطلع العنوان: "خلع النعلين" ويختلفان فيما عدا ذلك، وهما :

1- مخطوطة "كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" لأبي القاسم أحمد بن قسي، وهي موضوع تحقيقنا ودراستنا (6)، وهو الكتاب الذي شرحه ابن عربي (6).

---

(1)- مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين"-نسخة مكتبة شهيد علي، ص [30]. وسنكتفي فيما بعد بالإشارة لهذا المخطوط ب : ش . خ . ن - ش.

(2)- ص [2] .

(3)- ص [174].

(4)- ص [2].

(5)- ص [64].

(6)- أنظر: ما كتبناه في المبحث الثالث من القسم الأول والمبحث الثاني من القسم الثاني من هاته الدراسة.

2- مخطوطة "خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين"، وهاته تنسب خطأ لابن قسي. ففي المخطوطة رقم 639 تصوف، المحفوظة بدار الكتب القومية بالقاهرة نقرأ في العنوان :«*خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين، تأليف العارف بالله أبي القاسم ابن قسي شيخ الصوفية بالمغرب*»، وبالإطلاع على هاته المخطوطة يتبين بما لاشك فيه أنها ليست من تأليف أبي القاسم أحمد بن قسي كما ظن حاجي خليفة بل هي، كما يقول أبو العلاء عفيفي لأحد «*أتباع مذهب ابن عربي*» (1)، ذلك أن المؤلف مايفتأ يشير إلى بعض أفكارابن عربي ويذكره ويستشهد به، كقوله :«*قال الشيخ في الفتوحات*» (2). ومعلوم أن ابن عربي (ت 638هـ/ 1240م) متأخر عن ابن قسي (546هـ/ 1151م)، أضف إلى ذلك أن ما يحسم الأمر قوله :«*ورأيت ظهور الحروف الغيبية من باطن التعيين الأول الذي هو الغيب المطلق واللاتعين، وذلك في مشهد عظيم بمحروسة بروسه في العشر الأخير من رمضان سنة الحادي عشر وألف*» (3)، وهذا كما يقول أبو العلا عفيفي «*يدل دلالة صريحة على أن الكتاب ليس "خلع النعلين" لابن قسي وإنما هو لأحد المتأخرين*» (4).

وتوجد نسخ خطية لـ"خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين" في كل من مكتبات : فيينا VIENNE رقم 1929والفاتح رقم 2599 ونافيز NAFIZ رقم 503 وجار الله رقم 2129 ويحيى رقم 2401 وجامعة استانبول رقم 3164 (5)، بالإضافة إلى نسخة دار الكتب بالقاهرة المشار لها أعلاه.

---

(1)- أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين"،مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية مج 1957/11ص 69.

(2)- ص [14] .

(3)- ص [44] .

(4)- أبو القاسم بن قسي وكتابه"خلع النعلين"،مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية مج1957/11ص 69

(5)- CF:Osman Yahia:Hist et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi,T2/, PP 463,464,N681.I.F.D.1964..

وقارن بروكلمان .GESCHICHTE DER ARABISCHEN LITTERATUR TI/P579/103 a Leinden 1943

وان كان بروكلمان ينسب خطأ"شرح خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين"لابن عربي الحاتمي، ظنا منه أن"خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين" هو لابن قسي مسايرا بذلك حاجي خليفة (G.A.L.T1/P579/103a)، على أنه في الذيل يعود فيذكر أن لابن عربي كتابا عنوانه " شرح خلع النعلين واقتباس الأنوارمن موضع القدمين " ويحيل إلى أرقام مخطوطات هذا الكتاب ، مكتبة شهيد علي رقم 1174 ، ومكتبة أيا صوفيا رقم 1879.

(CF:G.A.L.S1, PP776/6a. 798/113a, Leiden 1937).

وقارن ماكتبناه في المبحث الثالث من القسم الأول والمبحث الثاني من القسم الثاني من هاته الدراسة.

ويرى عثمان يحيى اعتمادا على تصفحه لهاته المخطوطات، أن مخطوطة "خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين"هي من تأليف الصوفي الكبير التركي البوسناوي المعروف باسم الشيخ عبدي (ت1054هـ/ 1644م)، وهو أحد أتباع ابن عربي المشهورين (1).

وفيما عدا هذا الإلتباس الذي وضحناه فإن مخطوطة "خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" مقطوع بصحة نسبتها لابن قسي.

وإن اختيارنا لابن قسي ومخطوطه "كتاب خلع النعلين" كموضوع لبحثنا دراسة وتحقيقا، ترجع في تقديرنا إلى اعتبارين :

1- أهمية ابن قسي في الحركة الصوفية الأندلسية والتاريخ السياسي الأندلسي، وهو ما حاولنا بيانه سابقا في المبحث الأول.

2- ما لـ"كتاب خلع النعلين" من أهمية في الفكر الصوفي الأندلسي وذلك من خلال معطيات مترابطة نجملها في ثلاثة معطيات رئيسية :

المعطى الأول : ندرة الإنتاج الصوفي الأندلسي

إذا تتبعنا الإنتاجات الفكرية لأشهر ممثلي المدرسة الصوفية -الفلسفية الأندلسية منذ ابن مسرة (ت 319هـ/931م) إلى محيي الدين ابن عربي (ت 638هـ/1240م) فإننا نجد -باستثناء إنتاج ابن عربي- أغلبها مفقود، وبعضها مازال مخطوطا، والقليل جدا هو المطبوع المتداول، رغم غزارة إنتاج المدرسة الصوفية الأندلسية.

فكتاب "الزهد" ليمن بن رزق التطيلي (أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع للهجرة) يعتبر مفقودا.

وابن مسرة مثلا ضاعت كتبه كلها ولم يصلنا سوى إسم ثلاثة كتب تذكرها المصادر هي:"التبصرة" و"الحروف" و"توحيد الموقنين"(2).وإذا كان الشيخ كامل محمد عويضة قد نشر كتاب "الحروف" و"رسالة الإعتبار" إلا أن كتاب "توحيد الموقنين" مازال في حكم المفقود.

أما ابن برجان وصلنا من إنتاجه كتابان مازالا مخطوطين هما : "شرح أسماء الله الحسنى أو لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق"، والجزء الثاني من "تفسير القرآن"، أما كتبه الأخرى ككتاب "عين اليقين" الذي يذكره ابن خلدون في "فتواه" (3) وكتاب"الإلهام والإشارات"الذي يذكره ابن الزبير(ت 708هـ) في"صلة الصلة" (4) وكتاب"الإرشاد" الذي

---

(1)- Histoire et classification de l'euvre d'ibn Aabi PP463,464 ,N681

(2)- أنظر: ابن سبعين: الرسالة الفقيرية، ص 14ضمن رسائل سبعين تحقيق عبد الرحمن بدوي؛ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج 153/4 تعريب عبد الحليم النجار. ط 2 دار المعارف مصر ؛ ابن عربي : مخ . ش .خ . ن - ش .ص [136] ؛ L.Massignion:Recueil de textes Inédits ,P70.

(3)- أنظر نص الفتوى عند صالح بن مهدي المقبلي: العلم الشامخ [...] ص 478.

(4)- ص 31 ، 32 ت 45 تحقيق بروفنسال .

يذكره القرطبي في "التذكرة" (1)، وابن الزبيرفي "صلة الصلة" (2) فهي في حكم المفقود.

أما ابن العريف فلم يصلنا من كتاباته سوى كتاب "محاسن المجالس" -الذي نشره وحلله المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس (3) ونشره كذلك نهاد خياطة (4)- وبعض رسائله التي جمعها أبو بكر عتيق بن مؤمن (ت 548هـ/ 1153م) في كتاب سماه "مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة" -نشرته عصمت دندش(5) -، أما مؤلفاته الأخرى فمنها ماهو مفقود ومنها ماهو مخطوط، فمثلا كتابه "مفاتيح المحقق" الذي يذكره ابن سبعين في "بد المعارف" (6) مفقود، وكذا كتابه "مطالع الأنوار ومنابع الأسرار" الذي يذكره المقري (ت1041هـ/1631م) (7).

وأبو القاسم أحمد بن قسي لم يصل إلينا من إنتاجه سوى "كتاب خلع النعلين" وهو مازال مخطوطا غير منشور(8).

والحصيلة من هذا العرض السريع الذي لم نتوخى منه الحصر والإستقصاء، أن الإنتاج الصوفي الأندلسي في حاجة ماسة إلى مزيد من العناية والإهتمام تحقيقا ودراسة ونشرا. فالتأريخ والتنظير للفكر الصوفي الأندلسي، وخاصة منذ نشأته إلى عصر ابن عربي، رغم المجهودات القيمة التي بذلت مازالا في حاجة ماسة إلى توفير النصوص ونشرها وتقديم الوثائق والعثور على المصادر، ليكتمل التاريخ للتصوف الأندلسي توثيقا وتنظيرا.

فعسانا نكون بدراسة وتحقيق مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي ونشرنا إياه قد ساهمنا مساهمة جد متواضعة، في إظهار أحد إنتاجات المدرسة الصوفية الأندلسية للنور.

المعطى الثاني : "خلع النعلين" نموذج للفكر الصوفي الأندلسي في النصف الأول من القرن السادس الهجري

لقد عرف التصوف الأندلسي بداية تحوله الفعلي من طور الزهد والمجاهدة إلى الطور الفلسفي الإشراقي على يد ابن مسرة -كما ذكرنا آنفا (9)-، غير أن تعرض

---

(1)- ج 275/1 تحقيق أحمد حجازي السقا . (2)-ص 32.31 ت 45 تحقيق بروفنسال ،

(3)- IBN-ALARIF:MAHASIN AL-MAJALIS ; par miguel asin palacios traduit de l'espagnole F.CAVALLERA, lib orienttaliste, Paris 1933.

(4)- أنظر: مجلة المورد، مج 9 ع 4، 1981ص 687-706.

(5)- ط1. دار الغرب الإسلامي بيروت 1993 وبالرجوع الى المخطوط يتبين لنا أن عنوان الكتاب هو : "مفتاح السعادة لأهل الإرادة" ولاندري من أين اقتبست عصمت دندش عنوانها "مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة"؟ مع أنها تذكر في ص 10 أن عنوان الكتاب هو: "مفتاح السعادة لأهل الإرادة"!.

(6)- ص128 تحقيق جورج كتورة ط1بيروت 1978 .

(7)- أنظر:نفح الطيب،مج344/10،تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد دار الكتاب العربي بيروت د.ت.

(8)- أنظر:ماذكرناه في المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة حول ضياع الإنتاج الفكري لابن قسي

(9)- أنظر : ما أشرنا له في التمهيد من القسم الأول من هاته الدراسة.

ابن مسرة للنقد على يد الفقهاء بزعامة الفقيه المالكي أحمد بن خالد الحباب (ت322هـ/934م) الذي كتب "صحيفة" يتهم فيها عقيدة ابن مسرة، ثم تعرض الحركة المسرية للمتابعة بعد إصدار الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر سنة 340هـ/951م "منشورا" (1) يدين فيه هاته الحركة (2)، وعظمت شوكة خصوم المسرية عند ولاية ابن أبي عامر (366-392هـ/ 976-1009م) حيث تعرض المسريون للمتابعة والإضطهاد فأحرقت كتب ابن مسرة حوالي 370 هـ، عمل كل هذا على إضعاف هاته الحركة-رغم ما بذله إسماعيل الرعينين (مات في مطلع القرن الخامس الهجري) من محاولة المحافظة على الحركة المسرية وتطويرها وتسييسها- مما ترتب عنه انطواء الفكر المسري وكمونه في ذاكرة الحركة الصوفية الأندلسية.

حتى إذا كان مطلع القرن السادس الهجري وخلال النصف الأول منه، بدأت الحركة الصوفية الأندلسية تشهد تحولات عميقة تستثمر من خلالها ما كان كامنا في ذاكرتها، وتعمل وفق مجال تداولها الخاص على رعايته وتوجيهه وجهة ذات طابع إشراقي متميز في أساليبه ومصطلحاته ومعانيه، معتمدة على أبي حامد الغزالي وإخوان الصفا وذلك على يد كل من ابن برجان وابن العريف وابن قسي، الذين مهدوا السبيل مع غيرهم إلى ارتقاء ابن عربي الحاتمي، الذي بلغ التصوف الأندلسي خاصة والإسلامي عامة على يديه مرحلة النضج والكمال.

فكان ابن قسي يمثل إلى جانب ابن العريف وابن برجان حلقة وسطى في تاريخ التصوف الأندلسي .

من هنا فإن "كتاب خلع النعلين "يساعدنا على رسم صورة الفكر الصوفي الأندلسي في النصف الأول من القرن السادس الهجري، إذ يمكننا أن نلمس فيه ملامح إشراقية ذات مرجعيات أنبادوقليسية منحولة وتوجهات شيعية-إسماعيلية ومبادئ اعتزالية، وملامح غزالية، مزجها ابن قسي بنايات ومفاهيم قرآنية وأحاديث نبوية، ثم تمثل الجميع وصاغه وفق تصوره الخاص ومنطلقه الذاتي، ومعطيات محيطه الثقافي السياسي.

---

(1)- أنظر : نص المنشورعند ابن حيان : المقتبس، ج 26/5-28، نشرة شاليتاوكورنطي وآخرين، مدريد 1979.

(2)- نرجح أن وراء هذا الإضطهاد والمتابعات لابن مسرة وحركته أسباب سياسية عقدية متمثلة أساسا في المنحى الإسماعيلي - الباطني للحركة من جهة، وفي نزعتها التوفيقية بين النقل والعقل من جهة اخرى.

وإذا كنا في ما سبق وقفنا عند الغزالي كمرجعية لفكر ابن قسي وثورته السياسية (1) فإننا سنحاول هنا انطلاقا من "خلع النعلين" الإشارة إلى مرجعية أخرى هي الأنبادوقليسية المنحولة.

يقدم لنا صاعد الأندلسي (ت 463هـ/ 1070م) والشهرستاني (ت 548هـ / 1153م) والقفطي (ت 646هـ/ 1248م) وابن أبي أصيبعة (ت667هـ/ 1269م) صورة لهاته الفلسفة الأنبادوقلسية كما عرفها العالم الإسلامي، ونجمل بعضها فيما له صلة بـ"كتاب خلع النعلين" في :

*أ- إن الله لم يبدع الوجود من مادة أزلية شريكة له، ولكن أبدع "العنصر الأول" أولا وهذا العنصر الذي هو المعلول الأول "جوهر روحاني بسيط " بساطة غير مطلقة، أي ليس واحدا بحتا من نحو ذات الله (العلة الأولى)، وعنه توالى "العقل" كمعلول ثان دون سابقه من حيث كونه روحاني بسيط بساطة غير مطلقة، ثم "النفس الكلية" كمعلول ثالث دون سابقه من حيث كونه روحاني بسيط بساطة غير مطلقة. والبساطة غير المطلقة لهاته العناصر الثلاثة كمعلولات تقتضي تركيبها تركيبا عقليا، وكل منها انطبع على"المحبة"، ثم توالت بعد المعلول الثالث (النفس الكلية) المركبات : وأولها "الطبيعة الكلية" التي هي معلول "للنفس الكلية" وعن هذا المعلول الرابع كان "الجسم الكلي"، وهاته المركبات عناصر مادية يسودها عنصر "الغلبة والكراهية" (2).

*ب- وإذا كانت خاصية "النفس الكلية" المحبة، التي بمقتضاها تعشق أصلها الروحاني وتطلب الإتصال به، فإن خاصية "الطبيعة الكلية" الغلبة والمضادات والكراهية، على أنه بحكم ارتباطها بـ"ـالنفس الكلية" ذات الطبيعية الروحانية من حيث اتصالها بـ"ـالعقل"، فقد صورت "النفس الكلية" في "الطبيعة الكلية" ما استفادته من "العقل " فكانت "النفوس الجزئية" التي من المفروض أن يكون منتهى غايتها العودة إلى أصلها الروحاني، إذ في مقدورها صعود أرقى درجات الكمال الروحي إذا ما أحسن إبلاغها وتوجيهها وتذكيرها وتطهيرها، وتلك هي مهمات "نفوس الأنبياء" الذين يمثلون أكمل تعينات "النفس الكلية" فيرسلون في أدوار وأزمنة مختلفة ليخلصوا ويطهروا "النفوس الجزئية" من ربق المادة ورجس الجسم (3)، وعندها تتخلص "الأنفس الجزئية" من «*الشبكة فتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها مسرورة محبورة* » (4).

---

(1)- انظر ما كتبناه حول هاته النقطة في المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة .

(2)- أنظر: الشهرستاني : الملل والنحل ج 2/126-128، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مصر 1968.

(3)- انظر : الشهرستاني، ن. م. ج2 / 128، 129، 131 ؛ وقارن : افلوطين: التساعية الرابعة ، مقال : 8،7،2،1 ، تحقيق فؤاد زكرياء ، طبعة مصر 1970 .

(4)- الشهرساني : ن.م.ج 2/131 .

ومعلوم أن هاته الأفكار ليست من أنبادوقليس Empédocle (490-430ق.م) الحقيقي بشيء. فالمسلمون رغم أنهم عرفوا الأفكار الحقيقية لأنبادوقليس في قوله بتعدد العناصر ومبدئي الحب والكراهية، وذلك من خلال كتب أرسطو (384-322ق.م) (كتاب النفس وكتاب الطبيعة) وكتاب فلوطرا خس "الآراء الطبيعية"، إلا أنهم ولأسباب خارجة عن موضوع بحثنا روجوا للصورة المزيفة لأنبادوقليس (1) والتي رسمها العصر الهيلينستي فترسخت في الوسط الإسلامي الأنبادوقليسية المنحولة التي هي في حقيقتها أفلاطونية محدثة Néoplatonisme ذات نزعة غنوصية فيها خليط من الفلسفة الفيضية الهرمسية الحرانية (2)، وقد نهلت منها بالدرجة الأولى جميع الإتجاهات الباطنية في العالم الإسلامي : إسماعيلية وصوفية. وزاد من ترسيخ هاته الصورة المزيفة لأنبادوقليس كتابه "الجواهر الخمسة" التي هي : -وفق المقتطفات التي حفظها لنا بالعبرية نقلا عن العربية الفيلسوف اليهودي سلمون بن جبرول (ت442هـ/1050م) -الهيولى الأولى والعقل والنفس والطبيعة والهيولى الثانية (3).

ومن هنا فإننا إذا أردنا تلمس هاته الأفكار الأنبادوقليسية المنحولة في "كتاب خلع النعلين" فلن نعدم لها أثرا، رغم ما يتميز به ابن قسي من انفراده - كما يقول ابن عربي - بتصور للوجود خاص به (4) .

وسنقتصر هنا على اقتباس من "كتاب خلع النعلين" -على سبيل المثال لا الحصر-ماله صلة بهاته الأفكار الأنبادوقليسية المنحولة المذكورة سابقا. على أننا سنعود لها عند حديثنا عن أراء ابن قسي في الإلهيات والكونيات (5).

---

(1)- أنظر:علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1/177-188 ط5، 1971؛ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، الفصول: 7، 8، 9 . ط 1 . دار الطليعة بيروت 1984 .

(2)- الجدير بالإشارة هنا، أن الفكر الهليني الفلسفة- كما لاحظ هانز هينرش شيدر -« قد جرى في تيار واحد مع الفكر الشرقي الغنوصي في مجرى الكتب الفلسفية التي تلقاها الإسلام » (نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين،ص 49، تعريب عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب "الإنسان الكامل في الإسلام")، ويلاحظ محمد عابد الجابري « أن التداخل بين التيارات الفكرية في العصر الهلينستي واقعة أساسية، إذ لايمكن الفصل فصلا تاما واضحا بين ما ينتمي إلى الأفلاطونية المحدثة، في صيغتها المشرقية خاصة، وماينتمي إلى الهرمسية أوالفيثاغورية الجديدة، أو الرواقية الجديدة أو المانوية، ولابين جميع ما ذكر وبين الغنوصية بمختلف تياراتها ».(تكوين العقل العربي، ص 186).

(3)- أنظر : النشار ن . م. س . ج1/169 .

(4)- أنظر : مخ . ش . خ .ن - ش . ص [86] ؛ وقارن الفتوحات المكية مج2/.693.

(5)- أنظر : المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

*أ- يذكر ابن قسي أن أول جوهر في الخلق هو "الجوهر الروحاني"، وهو أصل المخلوقات الملائكية والآدمية ويسميه تارة "الروحانية الأولى" (1) وتارة "الروح المحمدي والنور الأقدم الصمدي" (2)، وأخرى "الحقيقة العلوية الأحمدية" (3) أو "الحقيقة المحمدية"(3)، ومرة "الحجاب الأقدس" (4) وأخرى "الإسم المكنون" (5) وتارة "الروحانية المطلقة" (6) وتارة "روح القدس" (7) أو" ألف النون" (7)، وهو في نظره من تجليات الحياة الإلهية أو "الإسم الحي" (8) الذي يسميه "فلك الحياة" (8) لإحاطته بجميع الموجودات، وشمل فيوضاته النورانية ذوات الموجودات بنقلها من حال الإمكان إلى حال الوجود بفعل إرادة التكوين المتجلية في الكلمة "كن" التي تتمظهر فيها الحياة الإلهية، فتمنح الوجود أو ما يسميه ابن قسي "فلك الرحمة "(9)، وتتوالى إفاضات الإيجاد والظهور عن إسمي "الحي" و"الرحيم" أو فلكي "الحياة والرحمة"، فيكون أولها "القلم الأعلى" الذي يتلقى الذكر العلي عن «*روح القدس وحيا منزلا وكشفا مشهودا*»(10). وإذا كان "القلم" مفهوما قرآنيا فإن ابن قسي يجعله مرادفا "للعقل" و"العلم"، «*فالقلم نور قدسي من نور الكرسي، فينزل على سر العلم إلى مقام الحكم*»(11)، وعن "القلم الأعلى" «*ووجوده الأسنى انفصل اللوح المحفوظ*» (12)، ففاض "القلم الأعلى" بعلمه على "اللوح

---

(1)- أنظر : خلع النعلين ، ص [15] ، [139] ؛ وقارن الهامش 68 من التحقيق وما كتبناه لاحقا عن رواسب المدرسة المسرية.

(2)- أنظر : .ن . م . ص [139] ؛ وقارن : الهامش 420 من التحقيق .

(3)- أنظر : ن.م.ن.ص ؛ وقارن الهامش 437

(4)- أنظر : ن. م. ص . [142].

(5)- أنظر : .ن. م . ن . ص .

(6)- أنظر : .ن.م.ص [170].

(7)- أنظر:ن.م.ص [88]،[90]،[139]،[141]،[145]،[146] ؛ وقارن الهوامش: 298م، 299، 300، 301 ، 302 ، 303 ، 304 ، 424 من التحقيق .

(8)- أنظر :ن. م.ص [31] وقارن الهوامش 136، 137، 138، 138م، 139من التحقيق ؛ وأنظر ماكتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة حول الأسماء الإلهية ومراتب الموجودات لدى ابن قسي.

(9)- أنظر : ن . م. ص.[31]، [32] والهامشين143، 147 من التحقيق، وأنظر: ما كتبناه حول الأسماء الإلهية ومراتب الموجودات في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة.

(10)- ابن قسي : ن. م. ص [89] ، وقارن : ص [88] ؛ وأنظر ما كتبناه ابن قسي عن مراتب الموجودات لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراس .

(11)- ابن قسي: ن.م. ص [89] ؛ وقارن :ص [139] حيث يفسر ابن قسي حديث * أول ما خلق الله القلم* بحديث *أول ما خلق الله العقل* .

(12)- ن . م .ص .[140] ؛ وقارن ص [139] .

المحفوظ"، فلما «*التبس القلم بالنون كما التبس، وشاهد الحضرة القدسية مقام روح القدس، حق له القرب وارتفع عنه حجاب ذلك الغيب، فألقى إليه الذكر العزيز مشاهدة، وأنبأ له نعم العلم مواجهة. فهو ينزل الى اللوح المحفوظ ما استحفظ من سر مصون وذكر حفيظ مكنون، فيلقي إليه في ذلك ويودعه إياه*» (1).

و"اللوح المحفوظ" مفهوم قرآني يستعمله ابن قسي للدلالة على "النفس الكلية"، فالعالم – كما يقول ابن عربي لدى شرحه لإحدى فقرات "كتاب خلع النعلين" المتعلقة بـ"ـالقلم" و"اللوح المفوظ" (2) – «*من حيث هو جوهره واحد، ومن حيث صوره المفصولة متعدد ، والنفس الكلية عبارة عن اللوح المحفوظ*» (3).

وتتوالى إفاضات الإيجاد والظهور بعد "القلم" (العقل) و"اللوح المحفوظ" (النفس الكلية) -المشكلان لموجودات فلك "الكرسي العزيز" و"العرش العظيم"- فيكون فلك "العرش المجيد" الذي من ظاهره الذي هو "نور السماء" خلق جبريل (الروح الأمين)، فـ"ـفلك السماء" الذي من ظاهره الذي هو "نور الأرض" (جسم الأرض) وباطنه الذي هو "السر الرباني" (الروحانية الأولى) خلق آدم (4) والنفوس الجزئية التي يسميها ابن قسي "النفسانية الأخرى" (5) ، والتي تظهر في "النشأة الثقلية" (6) وهي ذات طبيعة روحانية(7). مع العلم أن مفهوم "الخلق" لدى ابن قسي يعني "الظهور" و"التجلي" للأسماء الإلهية، لا الإحداث من العدم (8).

وبالمقارنة بين "الفيض الوجودي" و"مراتب الموجودات" لدى كل من ابن قسي والأنبادوقليسية المنحولة (الأفلاطونية المحدثة)، فإنه وإن لم نعثر على توافق متطابق لما لمفهوم "التجلي" لدى ابن قسي من خصوصية (9) لانجدها لدى الأفلاطوينة المحدثة، فإننا

---

(1)- ابن قسي : ن. م. ص [90] وقارن: ص [91] ، [92] ؛ وأنظر ماكتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة حو ل مراتب الموجودات لدى بن قسي

(2)- أنظر: ن. م . ص[89]؛ والهامش 312 من التحقيق

(3)- مخ . ش. خ. ن – ش . ص. [125] .

(4)- أنظر : ماكتبناه حول نظرية الوجود ومراتب الموجودات لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

(5)- أنظر: خلع النعلين ، ص [15] ، [16] ، [17] ، وانظر الهامشين 68 ، 84 من التحقيق .

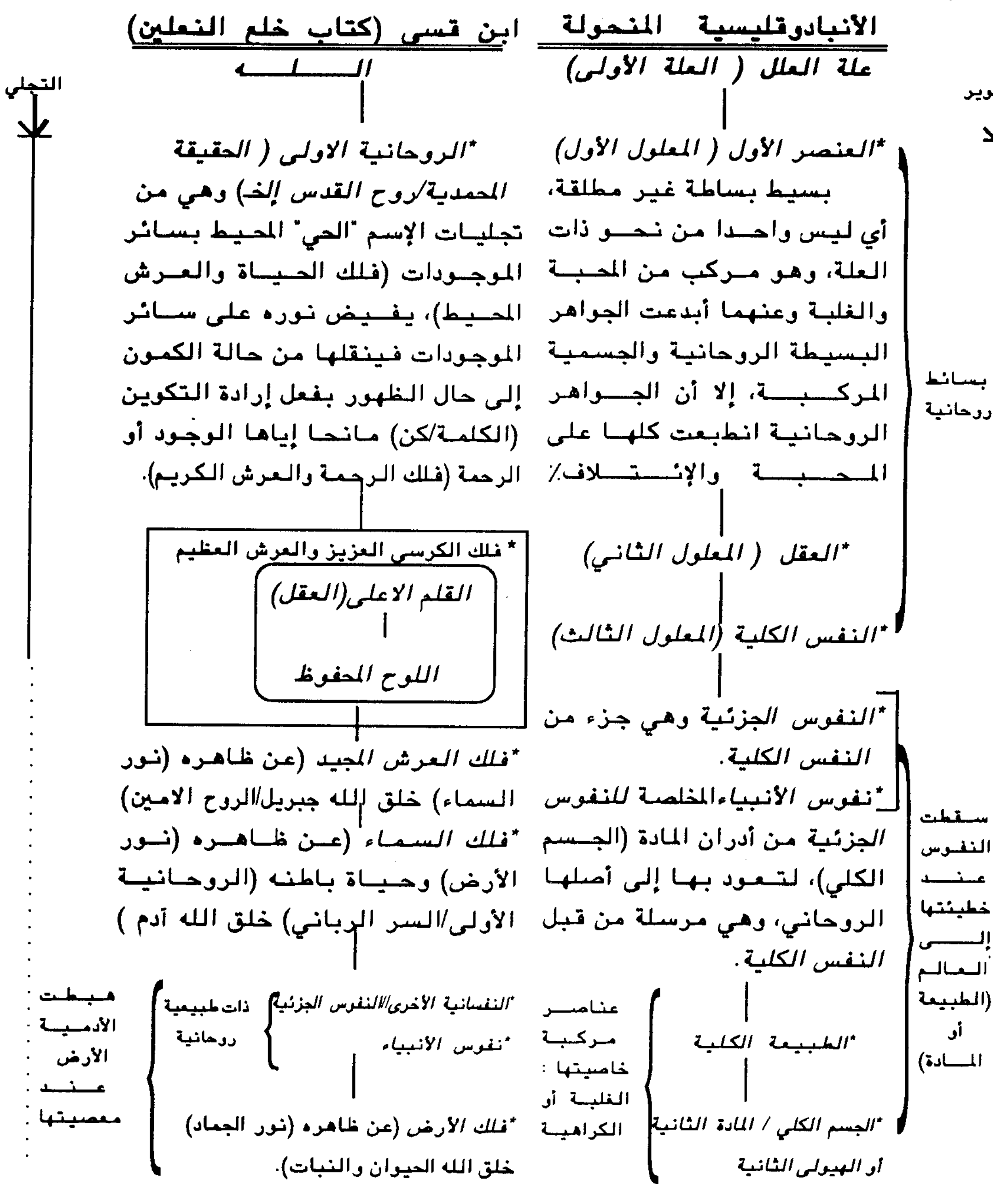
(6)- أنظر : ن . م . ن . ص وأنظر الهوامش 69 ، 70 ، 84 من التحقيق.

(7)- أنظر : ن.م.ص. [15] ، [16] ، [140] ؛ وأنظر الهامش 68 من التحقيق

(8)- أنظر : ما كتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة حول : نظرية ابن قسي في الأسماء الإلهية (2 – 3 : الأسماء الإهلية / المظاهرالوجودية) ، ومراتب الموجودات .

(9)- أنظر : المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة حول الأسماء الإلهية ومراتب الموجودات والفيض الوجودي لدى ابن قسي .

رغم ذلك نشعر بوجود موضوعات إحالية مشتركة وتماثل في الخط العام بين ابن قسي والأنباد وقليسية المزيفة، مما يحدو بنا إلى تأكيد وجود ترابط بنيوي-إلي حد ما-بين ابن قسي والأنبادوقليسية المنحولة والتخطيط التالي يقربنا من ذلك في ضوء ما سلف ذكره.



*ب– إن ابن قسي وإن قال بعدم تجريد الأرواح عن المواد جملة، ونص على لزوم عودتها إلى الأجسام عند البعث طبقا لمعتقده الإسلامي وتبعا لمبدئه الفكري العام من وجوب التلازم والترابط والتضايف بين الظاهر والباطن في الدنيا والآخرة، مما يترتب عليه أن مفارقة الأرواح (الباطن) للأبدان (الظاهر) عند الموت مفارقة ظرفية فحسب تتم في البرزخ (1)، أما عند المعاد فالتضايف والإرتباط لازم إذ الظاهر كما يقول : «*قرار الباطن ومقامه ومآله ومعاده* » (2)، إلا أنه يعود وتحت تأثير الأنبادوقليسة المنحولة ليؤكد على أن السعادة الكبرى تتحقق كلما تمكنت النفس كحقيقة باطنية روحية للإنسان من ارتقاء البدن كآلة لها لاستكمال حقيقتها والعروج إلى الحضرة الإلهية فتعود إلى أصلها الروحاني وصفائها المطلق، فالأنفس «*إذا كانت زكية وقد فارقت استعمال الأبدان، وقد حصل فيها نوع من الإعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالها على مثل ما يمكن أن تخاطب به العامة من الناس الذين لارياضة لهم إلا التقاليد فتصور في نفوسهم ذلك، فإذا فارقوا لم يكن لهم شوق جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، التي هي الكمال، فينهض بهم إلى تلك السعادة ولا يتوق كمال إلى سفل فيشقوا بتمتع تلك الشقاوة، بل كانت أنفسهم متوجهة منجذبة إلى نحو الأجسام، فلا يمتنع أنها تبقى في موضوعاتها لتكمل سعادتها، وتشتاق يوما ما فترتفع إلى أعلى مقاماتها وتنهض لعلوانها* »(3).

وهكذا بخصوص مسألة الروح وماهيتها وعلاقتها بالجسم لدى ابن قسي، نلاحظ أنه من وجهة تأثره بالعقيدة الإسلامية -كمسلم- والتراث الكلامي المعتزلي والأشعري أكد على البعث الجسدي وعلى النعيم الحسي للجسم أو عذابه (4) كما ذهب إلى القول بأن الأرواح تابعة للمزاج (5)، ومن جهة تأثره بالأنبادوقليسية المنحولة والإسماعيلية من ناحية والغزالي من ناحية أخرى أقر بجوهرية الروح المجردة ومفارقتها للبدن، ووجودها السابق عليه، وتطلعها لأصلها الروحاني المفارق للمادة سعيا للسعادة الروحانية الكبرى، حيث التخلص من اللذات الحسية ومعطيات المادة، والتطلع إلى

---

(1)– بخصوص البرزخ وأنه مستقر الأرواح إلى حين البعث، أنظر : الآية101 من السورة 23 : المومنون؛ وقارن : محمد سلوم : مختصر لوامع الأنوار البهية ، ص 324، 325 ط . مصر 1960. وقد اهتمت الصوفية بالحياة البرزخية اهتماما كبيرا كالسالمية مثلا .

(2)– خلع النعلين ،ص[33] وقارن: ص [62]، [139]، [155]، [161]، [163] ؛ أنظر الهامشين222 م ، 482 من التحقيق .

(3)– خلع النعلين ، ص [172] وقارن : ص [170] ، [171] ؛ وأنظر : الهامش 530 من التحقيق .

(4)– أنظر : ن. م. س . ص [62] ، [155] ، [161] ؛ وقارن : الهامش 482 من التحقيق .

(5)– أنظر : ن. م. . ص [13] والهامش 60 من التحقيق ؛ وقارن : ابن عربي : مخ .ش . خ. ن – ش ص [9] ، [11] ، [12] ، [50] .

لذات عقلية روحانية (1). فكان موقف ابن قسي في مسألة ماهية الروح ومدى صلتها بالبدن موقفا تلفيقيا يأخذ بالإتجاهين معا، وقد وجد من الصوفية من يأخذ بالإتجاهين معا كما يقول ابن عربي(2).

هكذا إذن نلمس -إلى حد ما- تضافرات بنيوية عامة بين أفكار ابن قسي والأنبادوقيلسية المنحولة ذات الإرتباط الوثيق بالغنوصية والأفلاطونية المحدثة والفيضية الهرمسية الحرانية مما يدفعنا إلى التساؤل عن المرجعيات التي تسربت منها هاته الأنبادوقليسية المنحولة لتصبح بدروها أحد مرجعيات فكر ابن قسي ، ويمكن إجمال هاته المرجعيات في :

أولا : رسائل إخوان الصفا

تعد رسائل إخوان الصفا ذات المنحى الإسماعيلي الباطني أكبر موسوعة فلسفية عند المسلمين، وأهم مرجع فلسفي ذي طابع غنوصي هرمسي وافلاطوني محدث رجعوا إليه منذ أواخرالقرن الثالث الهجري.

وقد تسربت رسائل إخوان الصفا للأندلس منذ عهد باكر، فقد جلبها إليها لأول مرة حسب رأي صاعد (3) الكرماني أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن (ت458هـ/1065م)، فصارت من وقتها رائجة في الأوساط الباطنية من إسماعيلية وصوفية، لذا كنا نجد ابن قسي وطائفته يكثر «*خوضهم في الكتب التصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية والكلف برسائل إخوان الصفاء وأمثال ذلك*» (4). ولقد وظف ابن قسي توظيفا إبداعيا بعض أفكار إخوان الصفا نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

1- التنصيص على أنه ليس للعالم فراغ (5).

2- الحديث عن الوهم في البشري النقطة من رأس الخط الهندسي (6).

3- القول بأن كل فلك سماء لما تحته وأرض لما فوقه (7).

---

(1)- أنظر:ن.م. ص[16]،[169]، [170]، [171]، [172]، [173] ؛ والهامشين 530، 534 من التحقيق.

(2)- أنظر : مخ . ش . خ . ن – ش – ص [9] ؛ والهامش 534 من التحقيق .

(3)- أنظر : طبقات الأمم ص 94، ط.على صبيح مصر د.ت.على أن بعض الباحثين يرون أن مسلمة المجريطي (ت398هـ/ 1007م) هو أول من أدخلها للأندلس (أنظر: هانز هينرش شيدر:نظرية الإسان الكامل عند المسلمين،ص 56، 57، والهامش1.تعريب عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه : الإنسان الكامل في الاسلام؛ التفتزاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية،ص70 والهامش1.ط1.دار الكتاب لبنان 1973).

(4)- ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 249 تحقيق بروفنسال .

(5)- انظر : اخوان الصفا : الرسائل مج 28/2 . ط، دار صادر، بيروت، د ، ت. وقارن ابن قسي : خلع النعلين، ص [33]،[47].

(6)- انظر : اخوان الصفا : الرسائل مج 14/2، وقارن : ابن قسي : خلع النعلين، ص [44].

(7)- انظر : اخوان الصفا : الرسائل مج 26/2، وقارن : ابن قسي : خلع النعلين، ص [32].[33].

ثانيا : الغزالي

لقد بينا آنفا كيف أن كتب الغزالي عامة و"الإحياء" خاصة احتل مكانة مركزية في اهتمام صوفية الأندلس (ابن برجان، ابن العريف، ابن قسي)، وأن المنحى الإشراقي لدى الغزالي بقدر ما شد إليه صوفية الأندلس بقدر ما أثار غضب فقهائها المالكيين ذوي المنحى السلفي (1).

ثالثا: رواسب المدرسة المسرية

لقد عرف عن ابن مسرة ميوله الإشراقية وشغفه بأنبادوقليس حيث كان -كما يقول صاعد- «*كلفا بفلسفته دؤوبا على دراستها* » (2)، ويرى أسين بلاثيوس في بحثه عن ابن مسرة ومدرسته أن أهم الآراء التي اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى الأنبادوقليسية المنحولة PSEUDO EMPEDOCLE (3). ولابد أن تكون رواسب تعاليم المسرية (4) قد انتقلت إلى ابن قسي عبر رصيده الصوفي الأندلسي، وشيوخه الذين لا تمدنا المصادر بأية معلومات وافية عنهم (5). وبالرجوع الى كتاب "خواص الحروف" لابن مسرة ومقارنة بعض ما ورد فيه من أفكار بالتي وردت لدى ابن قسي في "خلع النعلين"، يمكن إرجاع هاته المماثلات-مع عدم إغفال خصوصية كل من ابن مسرة وابن قسي-إلى :

1- ينص ابن مسرة باختصار مركز على أن الصفات الإلهية «*بعضها في المرتبة أعلى من بعض*» (6) وأنها متصلة «*بعضها ببعض*» (6)، وهاته الفكرة نجدها لدى ابن قسي بشكل متطور ومبدع (7).

2- يربط ابن مسرة - مؤيدا في ذلك ما ذهب إليه سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ/ 896م)-بين"الحروف" و"الهباء"على اعتبار أن"الهباء"هو تلك اللطيفة الروحانية الأولى التي هي«*أصل الأشياء في أول خلقتها، ومنها تألب الأمر وظهر الملك* »(8).وهاته الفكرة تقارب ما عبر عنه ابن قسي في سياقه الخاص عند حديثه عن "الروحانية الأولى"

---

(1)- أنظر : ماكتبناه في المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة.

(2)- طبقات الأمم، ص 28 .

(3)- V.A. Palacios: Ibn Masarra y su escuela ,chap IV,V,VI. Madrid 1914.
V:Arnaldez:Ibn Masarra:E.I.T3/PP892-896, H. Cobrin : Histoire de la philo. Islamique : pp 305-311.

(4)- أنظر: ماكتبناه عن ابن مسرة في التمهيد من القسم الأول والمعطى الثاني من المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة .

(5)- أنظر : المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة (المحور الثاني : في مرجعية ابن قسي وخاصة ص 120 والهامش 2 منها.

(6)- كتاب خواص الحروف،ص61،نشرة الشيخ كامل محمد محمدعويضة.وقد ذكر ابن دهاق أن ابن مسرة في كتابه "توحيد الموقنين"يقول بالجمع بين الصفات، أنظر الهامش 7 من ص 133 من هاته الدراسة.

(7)- انظر على سبيل المثال : خلع النعلين، ص [31]، [129،128]، [135]، [151]، وانظر المبحث الرابع من هاته الدراسة.

(8)- كتاب خواص الحروف،ص 49، ويعود ابن مسرة في ص 56 فيجعل حرف "الهاء"وحده رمزا "للهباء"

أو«الروحانية المطلقة» (1)، وعند حديثه عن "النون" (2). والجدير بالذكر هنا أن ابن عربي الحاتمي (3). يأخذ بفكرة "الروح الكلي" / "العماء" كأصل للوجود. ولقد أشرنا سلفا للمماثلة بين "الروحانية الأولى" عند ابن قسي و"العنصر الأول" لدى الأنبادوقليسية المنحولة، مع التأكيد على خصوصية كل منهما تبعا لاتجاهه الفكري العام.

هكذا نخلص إلى أن أهمية "كتاب خلع النعلين" بقدر ما تظهر في كونه المرآة الوحيدة التي تخولنا معرفة أفكار ابن قسي الصوفية، فإنها تمثل كذلك في كونه يمكننا من رصد حلقة من حلقات التصوف الأندلسي في النصف الأول من القرن السادس الهجري تساعدنا على التأريخ والتنظير للفكر الصوفي الأندلسي في هاته الحقبة بالذات.

المعطى الثالث : "خلع النعلين" مرجعية مهمة للفكر الصوفي بالغرب الإسلامي منذ منتصف القرن السادس الهجري

إن أهمية المفكر أو المبدع وإنتاجه تتحدد بناء على قدرته في استيعاب تراث واقعه الحضاري المعاش وتمثله له تمثيلا ذاتيا إبداعيا، وفي نوعية تفاعله مع مجاله المجتمعي وقدرته على توجيه سير الأحداث به، ثم مدى الأثر الذي يتركه في المفكرين بعده.

وإذا كنا فيما سبق بينا مكانة ابن قسي في الحياة السياسية لعصره (4)، وأشرنا لأهمية كتابه "خلع النعلين" من حيث تمثله للتراث الفكري لوقته (5)، فإننا سنحاول في هذا المعطى الثالث إبراز مدى أثر ابن قسي في من أتى بعده من الصوفية استدلالا على أهمية "كتاب خلع النعلين"، وذلك من خلال الأمثلة الثلاثة الآتية :

أولا :لقد وقف مفكرون وصوفية على "كتاب خلع النعلين" لابن قسي إما في معرض اقتباسهم منه كالقرطبي (ت671هـ/1272م) في تذكرته (6).

أوفي معرض سندهم كما فعل الششتري (ت668هـ/1269م) تلميذ ابن سبعين عند إسناده الطريقة السبعينية في قصيدته النونية، إذ يذكر ابن قسي إلى جانب

---

(1)- أنظر على سبيل المثال خلع النعلين، ص [15]،[88]، [139]، [146]، [170]،

(2)- أنظر : خلع النعلين، ص [88]، والهامش 302 من التحقيق.

(3)- أنظر : الفتوحات المكية، مجلد 148/1 .

(4)- أنظر : المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة .

(5)- أنظر : المعطى الثاني من هذا المبحث.

(6)- أنظر: التذكرة ج35/1، 313،312،36 ؛ج 158/2 تحقيق أحمد حجازي السقا؛ وقارن الهامش 1 من مقابلات التحقيق لخلع النعلين ص [73] ، [74].

هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والحلاج والشبلي والنفري وقضيب البان والشوذي والسهروردي وابن مسرة وابن سينا والطوسي وابن طفيل وابن رشد وأبي مدين وابن عربي وابن الفارض والحراني وابن سبعين (1).

أو في معرض نقدهم كما صنع ابن سبعين (ت669هـ/ 1270م) إذ انتقد ابن قسي عند انتقاده لكل من أرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي وابن الصائغ وابن رشد والسهروردي وابن مسرة وابن برجان والنفري، حيث استعاذ من مقصودهم فقال: «*فقل: أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمي حيث معلمي : من توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلهية خاصة، [...........] ومن تهذيب بعض الأسماء والصفات والكون والوجود والموجود والشفع والوتر والتوحيد على مذهب ابن قسي صاحب "خلع النعلين"* »(2).

أو في معرض تأريخهم للفكر الصوفي كما فعل ابن خلدون في "المقدمة" حيث اعتبر ابن قسي في "خلع النعلين" شأنه شأن ابن عربي الحاتمي في"عنقاء مغرب" وابن سبعين وتلميذه ابن أبي واطيل ينهلون جميعا من مفاهيم إسماعيلية (3)، أو في "شفاء السائل" حيث ينص على أن ابن قسي من أشهر المتمذهبين بمذهب "أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات" (4)، مثل ابن الفارض (ت632هـ/1234م) وابن برجان، والبوني (ت622هـ1225م) وابن عربي الحاتمي، وابن شودكين (ت640هـ/1242م).

ثانيا *:* ينص لوي ماسينيون Louis Massignon في كتابه:

"ESSAI sur les originies du lexique technique de la mystique musulmane"

على أن ابن قسي وابن برجان وابن العريف ومسفر السبتي مرجعيات فكرية لابن عربي هيأته للإتجاه نحو اللاهوت الصوفي الإسلامي ذي الطابع القرمطي (الإسماعيلي) (5). ويذهب أسين بلاثيوس ASIN palacios إلى أن ابن عربي مرتبط بالمدرسة المسرية بواسطة ابن قسي وابن العريف وابن برجان وأبي مدين (6).

---

(1)- أنظر : ديوان الششتري : ص 72-76 تحقيق علي سامي النشار .

(2)- الرسالة الفقيرية، ص 15،14، ضمن رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمان بدوي.

(3)- انظر : فصل في أمر الفاطمي وما ذهب اليه الناس في شانه، ص 307،306 .

(4)- ص. 51 تحقيق الاب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي.

(5)- V.P,79 Note 8 , nouvelle édition ; paris 1968.

(6)- أنظر: ابن عربي: حياته ومذهبه ص 274، تعريب عبد الرحمن بدوي، مطبوعات الكويت 1979.

وعليه فإن مكانة ابن قسي وأهمية كتابه "خلع النعلين" يظهران بوضوح عندما نريد التنظير لفكر ابن عربي الحاتمي والتأريخ لتصوفه واستقصاء مصادره ومرجعياته.

فسواء في "الفتوحات المكية" أو في "فصوص الحكم" نجد ابن عربي كثيرا ما يستلهم ابن قسي ويستشهد به ويقتبس من "خلع النعلين" (1)، ويذكر روايته للكتاب عن ولد ابن قسي بتونس سنة 590 هـ (2).

وابن عربي الحاتمي-الذي يعد بحق أكبر فلاسفة الصوفية في الإسلام-رغم أنه لم يقتصر على مصدر واحد، ولم يتبع أحدا بعينه، بل نوع مرجعياته ومزج بينها- ولو تناقضت ألوانها والتبست لويناتها- ليبدع انطلاقا منها اتجاها صوفيا خاصا به متعدد الألوان متناسق الأبعاد، فإن بصمات ابن قسي ولوينات "خلع النعلين" لاتخطؤها العين في هذا البناء الفكري الضخم لابن عربي.

ويمكننا من خلال الجدول التالي بيان مدى توظيف ابن عربي لـ"كتاب خلع النعلين" كمرجعية فكرية من بين مرجعياته المتعددة، وذلك من خلال المقابلة بين الخط العام لأهم الأفكار المتماثلة بينهما مع ذكر إحالة ابن عربي على ابن قسي عند بعضها(3)، وذلك على سبيل الإستئناس لا الإستقصاء.

---

(1)- أنظر: مثلا : الفتوحات مج 136/1، 312، مج2 / 52، 60، 257، 693، مج7/3، 326 مج 128/4، فصوص الحكم ج79/1، 180 تحقيق أبو العلاء عفيفي .

(2)- أنظر : الفتوحات مج 136/1 ، مج 129/4 ؛ مخ ش . خ . ن-ش . ص [118] ، [119].

(3)- الجدير بالإشارة هنا أننا أشرنا في هوامش التحقيق إلى كثير من هاته المقابلات والتماثلات بين ابن قسي وابن عربي ، وابن قسي وسابقيه كإخوان الصفا وابن مسرة والغزالي الخ.

أهم الأفكار المتماثلة بين ابن قسي وابن عربي	ورودها لدى ابن قسي في "خلع النعلين"	ورودها لدى ابن عربي
1) في وحدة الأسماء الإلهية .	ص:[31]،[61]، [66]،[67]. [135]، [151]	*فصوص الحكم،ج79/1(الفص الرابع)، ص180 (الفص21) (تحقيق أبو العلاء عفيفي .طاا.1980)مع ذكر إسم ابن قسي وكتابه"خلع النعلين" في سياق الإستشهاد. *الفتوحات المكية ، مج 368/3.
2) في أن أعظم الرؤية رؤية محمدية في صورة محمدية .	ص :[82]، [83]، [142]، [143].	*الفتوحات مج 129/4، مع الإحالة على ابن قسي في سياق الإستشهاد، والإشادة به ووصفه بالإمام، حيث يقول ابن عربي: «وقد بينا أن أعظم الرؤية رؤية محمدية في صورة محمدية وإليه ذهب ***الإمام أبو القاسم بن قسي رحمه الله في كتاب "خلع النعلين"وهو روايتنا عن ابنه عنه بتونس سنة تسعين وخمسمائة، وما رأيت هذا النفس لغيره فنعينه***». وقارن : ن.م.ص 433،203
3) في أن الحقيقة المحمدية أولية روحانية وأنها منبع الوجود والمعرفة .	ص:[17]،[21]،[23]، [41]،[90]،[138]، [139]،[142]، [143]،[144]، [146].	*الفتوحات مج 134/1-137، مع الإحالة على ابن قسي وكتابه "خلع النعلين" وتلقيبه بالإمام، ووصفه بأنه من سادات القوم (الصوفية) وذلك في سياق الإستشهاد. * الفتوحات مج 1 / 143-147 . * الفتوحات مج 494/3 . وفي مواضيع جد متفرقة وكثيرة في الفتوحات المكية . *عنقاء مغرب ، ص 36 ، 42 . ط مصر 1954.
4) في أن لكل نبي إسما إلهيا غالبا عليه، وأن محمدا ص في أفق الإسم العظيم الجامع لجميع الأسماء .	ص: [128]، [129]،[130]، [131]،[132]، [133]،[134]، [135]،[136]، [137]،[138].	*الفتوحات مج 61/2، 125،124، 226، مج 13/4، 214، 231 . *فصوص الحكم، وخاصة الفص الأول ص48-58، والفص 27 ص 214- 226 . وعلى العموم فموضوع كتاب "الفصوص" محوره هاته الفكرة .

====

أهم الأفكار المتماثلة بين ابن قسي وابن عربي	ورودها لدى ابن قسي في "خلع النعلين"	ورودها لدى ابن عربي
5) التمييز بين الرحمة المطلقة (رحمة الإمتنان) التي منها منح نعمة الوجود، والرحمة المقيدة (رحمة الوجوب) لقوله تعالى : *ورحمتي وسعت كل شيء، فسأكتبها للذين يتقون ويوتون الزكاة والذين هم بئآياتنا يومنون* (الآية 156من السورة السابعة : الأعراف).	ص : [32]،[38]، [115]،[116]، [120]،[121] [147]	*الفتوحات، مج 4/ 550،200-553- *فصوص الحكم الفص 21، ص 177-180 تحقيق أبو العلاء عفيفي .
6) في التمييز عند الوجود الإلهي بين حضرة الذات الإلهية المطلقة (الأحدية/الأيمن)، وبين تجلياتها الأسمائية (الفردانية/ الأيسر/ الواحدية).	ص:[31]،[43]، [50]،[61]،[62]، [67]،[69]،[80]، [81]،[82]،[138] [152]، [153].	*الفتوحات مج 1 / 41، 46 ، مج2/579 ، مج 4/445. *كتاب الألف وكتاب الياء، ضمن رسائل ابن عربي ج1طبعة 2دار إحياءالتراث العربي، بيروت .
7) في القول "بالجمع" أو "النكاح" أو "الضم" كمبدإ إيجاد وأصل في الإلهيات والروحانيات والفكريات واللغويات والطبيعيات.	ص :[91]،[92]. [163]، [164].	*الفتوحات مج 1 /139، مج 2 / 167 . * مواقع النجوم ص 128 نشرة محمد بدر الدين النعساني مطبعة السعادة مصر . ط 1 . 1907.
8) في أن كل الموجودات هي كلمات إلهية.	ص:[31]، [32]، [147].	* الفتوحات مج 2/ 394،396،400، مج4/65 . * كتاب الفصوص ، ومداره في الغالب على هذا الموضوع .
9)في أن الإيجاد هو نقل الموجودات من حال المعلوم أو الوجود الماهوي المعنوي الثبوتي الكامن في العلم الإلهي منذ الأزل، إلى الوجود الفعلي المحقق العياني الظاهري بفعل التجلي سواء في عالم الملكوت أو عالم الملك.	ص:[13]،[31]، [32]،[40]، [50]،[88-90]، [120]، [128-133] ، [147]،[148]، [151]،[163]	*الفتوحات مج1 / 37، مج2 / 399، 400، مج3 / 11، مج 4 / 210،211. *فصوص الحكم فص 21 وخاصة ص 177، 178 تحقيق أبو العلاء عفيفي .
10)في أن الحضرة الأقدسية/الحق مرآة أسرار الأكوان .	ص.[7]،[9]، [61]،[163].	*الفتوحات مج 4 / 21،316 . *فصوص الحكم ، ج1 / 48،49،62

ثالثا :

لم يقتصر "كتاب خلع النعلين" لابن قسي على أن يكون موضوع استلهام أو اقتباس، أو استشهاد، أو نقد كما ذكرنا سابقا، وإنما أضحى بمقتضى مميزاته الأسلوبية وخصائصه المعجمية (1) في مقاربة المقاصد الصوفية وعرض أغراضها موضوع تأمل ومجال شرح.

فقد شرح "خلع النعلين" ابن أبي واطيل تلميذ ابن سبعين كما يقول ابن خلدون(2)، وقد يكون الصوفي البوسني الشيخ عبدي شارح "الفصوص" قد شرحه على حد قول حاجي خليفة (3)، كما شرحه قبلهما الشيخ محيي الدين بن عربي، وإذا كان شرح ابن أبي واطيل وشرح الشيخ عبدي في حكم المفقود، فإن شرح ابن عربي مازال مخطوطا (4).

وبرجوعنا لـ"ـلفتوحات المكية"، وتصفحنا لمخطوط "شرح خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" يتبين لنا أمران مرتبطان هما :

1- *إن ابن عربي (560-638هـ) ومنذ شبابه أي منذ سنة 590هـ كان مهتما بـ"ـكتاب خلع النعلين" لابن قسي.* فهو يحدثنا في "الفتوحات" (5) وفي شرحه لـ"ـخلع النعلين" (6) عن اجتماعه بتونس سنة 590هـ بولد ابن قسي وروايته عنه عن أبيه كتابه "خلع النعلين". ويمكن افتراض-على صواب-أن ابن عربي إطلع على أفكار ابن قسي في بداية طريقه الروحي بالأندلس، وقبل سفره إلى تونس، وذلك من خلال التعاليم الشفوية التي تلقاها بإشبيلية من شيخه الأول أبي العباس العريني الذي من الأكيد أنه كان على علم بأفكار ابن قسي، خاصة وأن أصله من العلياء قرب شلب (منطقة نفوذ ابن قسي)(7).

2- *إن شرح ابن عربي لكتاب "خلع النعلين" تم في مرحلة نضجه الفكري أي في مرحلة متأخرة من حياته* إذ نرجح أنه ألفه ما بين 628هـ و 636 هـ ذلك أنه يحيل في شرحه إلى عدد مهم من كتبه مثل :"التدبيرات الإلهية" (8)، و"عنقاء مغرب"، (9)، و"عقلة المستوفز" (10)، و"محاضرة أزلية في نشأة أبدية " (11)، و"المدخل إلى الحروف (12)، و"كتاب الفصول والغايات فيما يتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات"(13)،

---

(1)- أنظر : المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة .
(2)- المقدمة ، ص 307 (فصل في أمر الفاطمي وما ذهب إليه الناس في شأنه) .
(3)- كشف الظنون ، ج1 / مج 721/2 .
(4)- أنظر : المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة.
(5)- أنظر : مج 136/1 ، مج 129/4 (6)- أنظر : مخ .ش.خ.ن-ش.ص [118] .
(7)- أنظر عن العريني ما كتبه ابن عربي في "روح القدس" (الترجمة الفرنسية للكتاب)
Les Soufis d'andalousie , pp 53-58, Trad.de l'arabe par .R.W.Austin, Ed, Sandibad 1979, paris.
وقارن : أسين پلاثيوس |: ابن عربي ص 20 ، 21 ، تعريب عبد الرحمن بدوي ،
A. Palasios: IBN Masarra y su escuela, PP, 149-150, N 2
(8)- أنظر : مخ.ش.خ.ن.ش. ص [51]. (9)- أنظر : ن. م . ص [35].[64].[76].
(10)- أنظر : ن. م. ص [86] . (11)- أنظر : ن. م . ص [35] .
(12)- أنظر : ن. م. ص [94] . (13)- أنظر : ن . م . ن. ص

و"العبادلة" (1)، و"الفتوحات المكية" (2). ومعلوم أن "الفتوحات المكية" انتهى من كتابة نسختها الثانية والنهائية كما يقول ابن عربي : «*يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وستمائة* » (3)، وقد استغرقت كتابتها سنوات قبل ذلك (4)، ففي سنة 628هـ/1230م كان مازال يكتب بدايات المجلد الرابع منها (5).

وفي ضوء ما سبق ذكره يتبين لنا شيء واحد إن دل على شيء فإنما يدل على ما لـ"كتاب خلع النعلين" من قيمة صوفية. ولو لم يكن لـ"كتاب خلع النعلين" سوى شرح ابن عربي الحاتمي عليه واقتباسه منه واستشهاده به في "الفصوص" و"الفتوحات"، وتلقيبه لابن قسي بـ"الإمام" و"الشيخ" ووصفه بأنه من "سادات القوم" (الصوفية) لكفى ذلك دلالة على ما لـ"كتاب خلع النعلين" من أهمية لا لفهم فكر ابن قسي الصوفي فحسب ولكن من أجل تأريخ أقوم وتنظير أسلم للتصوف الأندلسي في النصف الأول من القرن السادس الهجري، ولكان وحده كذلك دافعا مهما لوجوب الإهتمام بابن قسي ومخطوطه "خلع النعلين" إذ لا أحد ينكر ما لابن عربي من مكانة جد مرموقة في التصوف الفلسفي الإسلامي بشقيه العربي والفارسي.

إن لشرح ابن عربي أهمية قصوى تتمثل أساسا في كونه يعد بمثابة مفتاح رئيسي لكتاب "خلع النعلين"، فبدونه يصعب اكتناه إشاراته وفك إيماءاته، ومعرفة أسلوبه ومقاربة مقاصده. ولذا رأينا من اللازم عقد مبحث لبيان ما لمخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي من أهمية مركزية في معرفة ابن قسي وقراءة مخطوطه "كتاب خلع النعلين"، وهذا هو محور المبحث الثالث من دراستنا هاته.

---

(1)- أنظر : ن. م. ص [51] .
(2)- أنظر : ن. م. ص [94] ، [163] .
(3)- الفتوحات، مج 553/4. أما النسخة الأولى فقد انتهى من كتابتها في صفر سنة 629هـ .(أنظر: حاجي خليفة : كشف الظنون مج 2 / 1238. ط.دار الفكر بيروت ، 1982) .
(4)- أنظر : أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ص 89 تعريب عبد الرحمن بدوي .
(5)- أنظر : الفتوحات ، مج 83/4. وقارن ن.م. مجلد 339/3 حيث يذكر ابن عربي سنة 635 هـ

المبحث الثالث :
أسلوب ابن قسي في كتابه "خلع النعلين". وأهمية مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي. (1)

يعتبر ابن قسي من شعراء الأندلس وأدبائها المرموقين وبلغائها المجيدين، فقد كان كما

---

(1)- *"شرح كتاب خلع النعلين*

رواية الشيخ شمس الدين بن شودكين

عن الشارح الإمام الراسخ المحقق أبـ(ي) عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربي الطائي

وهو الشيخ محيي الدين بن عربي السالمي الأندلسي

قدس الله سره

آمين"

وشمس الدين بن شودكين هو: إسماعيل بن شودكين بن عبد الله النووي (548-640 هـ/ 1153-1242م) من مريدي وتلاميذ ابن عربي المقربين (أنظر: عبد القادر بن محمد المعروف بابن أبي الوفاء القرشي : الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية ، ج151/1 ، ط حيد ر أباد 1332هـ) .

وكتاب "شرح خلع النعلين" لابن عربي نسخه مع "كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" لابن قسي عمر يونس الأسناني وفرغ منهما «في الخامس عشر من شهر جمادى الأولى سنة إحدى وأربعين وسبعمائة» (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [174] وقارن الهامش 540 من التحقيق) وانظر : نماذج من صور المخطوطتين في نهاية المبحث الثاني من القسم الثاني من هاته الدراسة.

وتوجد مخطوطة "شرح كتاب خلع النعلين " لابن عربي مع مخطوطة " كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" لابن قسي بخط ناسخهما عمر يونس الأسناني بمكتبة شهيد علي باشا باستانبول ، تركيا، - (وهي اليوم ملحقة بالمكتبة السليمانية المركزية باستانبول) تحت رقم 1174 .

وتشتمل مخطوطة "شرح خلع النعلين" هاته على 173 صفحة بعد إسقاط ما تكرر منها (عدده أربع صفحات) وهي غير مرقومة في الأصل ومكتوبة بخط نسخي، والصفحة مسطرتها 19 سطرا، والورق من القياس الكبير، والعناوين كتب أغلبها بخط سميك، وعندما يسند القول لابن قسي قبل شرحه يصدره ب:قال : التي تكتب بخط سميك، وبالمخطوطة بعض التحريف والتصحيف، والخط خال من الشكل والنقط أغلبها مهملة وكثيرا ما يذكر الناسخ في الهامش كلمة : «قوبل بالأصل فصح» . =====

يقول عبد الواحد المراكشي «*يتعاطى صنعة البيان وينتحل طريق البلاغة*»(2) .

==== وقد اعتمدنا هاته المخطوطة وحدها في دراستنا وتحقيقنا لمخطوطة"خلع النعلين" المرفقة معها (أنظر المبحث الثاني من القسم الثاني من هاته الدراسة، وما كتبناه عن أهمية شرح ابن عربي لخلع النعلين في هذا المبحث) .

ويوجد مخطوط آخر لشرح "كتاب خلع النعلين" لابن عربي بمفرده ، بمكتبة أيا صوفيا باستانبول، تركيا- (وهي اليوم ملحقة بالمكتبة السليمانية المركزية باستانبول) - تحت رقم 1879، وهاته النسخة تختلف عن نسخة شهيد علي التي اعتمدناها من حيث أنها خالية من إسم ناسخها وتاريخ نسخها بالإضافة إلى أن مخطوطة " كتاب خلع النعلين " لاتوجد رفقتها، أما مضامين النسخة فلا تختلف عن نسخة شهيد علي باشا إلا قليلا .

وتوجد مخطوطة ثالثة لـ"شرح كتاب خلع النعلين"لابن عربي بمكتبة جامع محمد الفاتح باستانبول، تركيا-(وهي اليوم ملحقة بالمكتبة السليمانية المركزية باستانبول)-، تحت رقم 5299 إلا أنها ناقصة وبها خروم كثيرة .

ويذكر عثمان يحيى في كتابه : (Histoire et classification de l'œuvre d'ibn Arabi T2/463,N681)

أن للشرح نسخة خطية رابعة بمكتبة يوسف أغا بقونية (تركيا) تحت رقم 5624. وخامسة بالمكتبة القومية بالقاهرة تحت رقم 5090 . وانظر :

BROCKELMANN : G.AL , S1 , PP,776/6a , 798/113a

(2)- المعجب، ص 309، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي.

يصفه ابن عربي في مخطوط كتابه "شرح خلع النعلين" بأنه «***كان من أهل الأدب و الفضل ومعرفة كلام العرب، متضلع من اللغة وفهم اللسان الأفصح فلا يقصد إلى كلمة دون غيرها إلا لحكمة يراها ومشهد يكون فيه يقتضي مساق الكلمة دون غيرها***»(1)، فلكتاب "خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" قيمة فنية أدبية إلى جانب قيمته الصوفية.

لقد نهج ابن قسي لعرض أفكاره وإلهاماته وأذواقه لغة اصطلاحية خاصة، وطريقة صوفية متميزة.

فهو -كما سنذكر(2)- لم يسلك في تأليف كتابه مسلك الفلاسفة والمتكلمين من حيث اتباعهم خطة منطقية دقيقة، بل سلك مسلك أغلب الصوفية في التأليف فاقترنت لديه مسائل مختلفة تحت فصل واحد أو صحيفة بعينها دون تنظيم تقتضيه طبيعة الموضوعات، فكان عرضه لها وفق مايمليه الذوق أو الفتح (3).

ومسلك بهاته المواصفات يصعب اقتحامه بسهولة فاستغلاق الأسلوب وصعوبة الأفكار من سيمات النص الصوفي عامة.

ذلك أن النص الصوفي بقدر ما يخاطب الحس والعقل والشعور والمألوف والعادي والأنا والنسبي، بقدرما يتجاوزهم ضمن وحدة جدلية فيخاطب اللامحسوس واللامعقول واللاشعور والعجيب الخلاب والأنت والنحن والمطلق، فيشدنا عبر قطبين متناقضين متزاوجين تربطهما علاقات جدلية بمقتضاها نكون كلما اقتربنا من النص الصوفي ابتعدنا عنه، وكلما استأنسنا به كلما استوحشناه، وكلما هاجرنا إليه اغترب عنا.

هاته الثنائيات الجدلية التي تسم النص الصوفي والتي يخفي بعضها بعضا دون أن ينفيه أو يلغيه يجعل "***مبدأ القلق***" يتحكم في إنتاج النص الصوفي وفي متلقيه، وهو مبدأ متجذر في ثوابت البنية الصوفية كظاهرة دينية - نفسانية - مجتمعية -ثقافية،

---

(1)- ص [4]، وقارن ص [46] حيث يقول ابن عربي: إن ابن قسي كان عنده «***فهم وإفصاح في خطابه، متضلع من الأدب واللغة ووجوه القريحة في صنعة الكتابة***»، وقارن كذلك ص[138] ، [139]حيث يثني ابن عربي على أسلوب ابن قسي وطريقة كتابته.

(2)- أنظر : ماكتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة حول الإعتبار المنهجي.

(3)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين، ص [9] ؛ والهامش 40 من التحقيق.

يجد مشروعيته في مجالها التداولي المحكوم بثنائية التناقض الجدلي، حيث الوحدة في التنوع والتفصيل في الإجمال، هاته الحركية المحكومة بـ"*منطق التضايف* La correlation هي ما سماها ابن قسي «*سر التوالج وحكمة التداخل*» (1).

إن "*منطق التضايف*" الذي هو مسلك التجربة الصوفية الإسلامية و"*مبدأ القلق*" (2) كثابت من ثوابتها هما ما جعل الصوفية يرون في النص الصوفي نصا ذا حجم غير محدود، وفضاء غير مسدود.

و"كتاب خلع النعلين" نص صوفي يتمتع بكل الخصائص السابقة، حاول ابن قسي من خلاله تبليغ تجربته الصوفية ***بلغة طبيعية أدبية غنية بالطواعية*** والإستعارية مكنته - ***استنادا على مرجعياته الفكرية واستعداداته البلاغية (3) -من تفجير داخل المعجميات السائدة في النص الديني (خلع النعلين، الوادي المقدس، قصة يوسف، الإسم الإلهي الرحيم، الإسم الإلهي الحي، الكرسي، العرش، النعيم، الجحيم، الشجرة، الكلمة، القلم، اللوح المحفوظ، النور، المعراج، روح القدس، إلخ) نقلات نوعية داخلية أكثر من***

---

(1)- ن. م. ص [21] وقارن نفس المعطيات في ص [14] ، [135] .

(2)- إن "القلق" L'angoisse تجربة ميتافيزيقية-نفسانية-وجودية-أخلاقية ترمي بالإنسان في بحران الإمكان والعدم، وتوقظ فيه الوعي بالتناهي، وهو غير "الخوف" La peur المرتبط كحالة نفسانية بالتحقق والمتعين والمحدد . (أنظر : هيدجر : ما الميتافيزيقا؟ص 110-124 تعريب فؤاد كامل.

A.La lande:Vocabulaire technique et critique de la philosphie,PP58,59.P.U.F.12EDIT.1976.

عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي، ص 170-175). ويعرف أحمد ضياء الدين الكمشخانوي النقشبندي - في كتابه: "جامع الأصول" ص357، ط.القاهرة 1328هـ - "القلق" بأنه «تحريك الشوق صاحبه بإسقاط صبره. وصورته في البدايات : تحريك النفس إلى طلب الموعود ، والسآمة عما سواه في الوجود. وفي الأبواب : قلق يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة، ويحبب إليه الموت. وفي المعاملات : توحش عما سوى الحق، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق. وفي الأخلاق : الإنخلاع عن الصبر والطاقة، لما يجد من التوقان للحق ولقائه. وفي الأصول : إضطراب في الفرار إلى المقصود، عن كل ما ينظر في السير إليه أو يقتضي الصدود. وفي الأدوية : قلق يغالب العقل، ويساور النقل. ودرجته في الولايات : قلق يصفي الوقت، وينفي النعت . وفي الحقائق : قلق ينفي الرسوم البقايا ولا يرضى بالعطايا والصفايا. وفي النهايات : قلق لا يبقي شيئا ولا يذر، ويغني عن كل عين وأثر» (أورده عبد الرحمن بدوي في كتابه "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص84،83، وقام بشرحه ومقارنته مع الفلسفة الوجودية في نفس الكتاب ص 84-95 ؛ وقارن: عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي، ص 177).

(3)- حول مرجعيات ابن قسي أنظر : ماكتبناه في المعطى الثاني من المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة.

نحته معجميات جديدة. وهذا ما جعل في اعتبارنا نص "خلع النعلين" يمتاز بكونه نصا صوفيا **متعدد الدلالات** Polysémique يرتكز أساسا على **المستوى الإيمائي للفظ أو المفهوم** La connotation، دون **مستواه الإحالي** la dénnotation، وبالتالي خول لأسلوب ابن قسي في "خلع النعلين" الخاصيتين الآتيتين :

أولا : استلهاماته الفنية للنص الديني (الصحف الخبرية) (1)، وقراءته الإشارية الذوقية (اللمع الأفقية) (1) له في ضوء مرجعياته الفكرية المتنوعة.

فلقد كان ابن قسي، كما لاحظ بحق أبو العلاء عفيفي أكثر صوفية الأندلس في وقته «استغلالا للقرآن والحديث، فإنه يتخذ منهما مادته ثم يخرج منهما ماشاء من المعاني الفلسفية والصوفية» (2). فهو يبدأ مطلع كلامه بالآية والآيتين أو الحديث أو هما معا، ثم يقرؤها قراءة صوفية إشراقية، ويقرأ التراث الفكري لعصره والمتمثل -بخصوص التصوف- في الأنبادوقليسية المنحولة قراءة إسلامية تصير بمقتضاها بعض المفاهيم القرآنية كالقلم والنون واللوح المحفوظ والعرش وروح القدس، مشحونة بمعاني أفلاطونية محدثة ممزوجة بفلسفة حرانية هرمسية وتوجه شيعي.

وتلك خاصية أسلوبية يشترك فيها ابن قسي مع غيره من الإشراقيين الإسلاميين السابقين واللاحقين له، ومع الإتجاهات الإسماعيلية كإخوان الصفا.

ثانيا : التكثيف الرمزي الذي من شأنه ضغط الأفكار بالجمع بين معاني متعددة ومراتب كثيرة ومستويات مختلفة وقيم متنوعة غنية.

فابن قسي يستعمل ألفاظا وتركيبات توحي ولا تحدد، وتحرك ولا تقطع، وينحت صورا ليمثل قصده ومنحاه وكأنما الأمر من قبل الواقع المشهود. ***فجاء أسلوبه في"خلع النعلين"يمتاز بالتلميح، والكناية والإستعارة والإيجاز والقصد في التعبير و إيثار المعنى، مع صياغة بلاغية (3) قوامها التقدير والإضمار والحذف والسجع.***

---

(1)- يحدثتنا ابن قسي : عن موضوع كتابه "خلع النعلين" بقوله : «سلام عليكم . أما بعد ، قدس الله أرواحكم، وفسح مراحكم ، فإنه سأل سائلكم أن أبعث له من الصحف الخبرية واللمع الأفقية ما يمتع بالجني الإيماني ويفتح بابا إلى الحمى السر ياني» (ص[2] ، وقارن نفس المعطيات في ص [6 ، 7] .

(2)- أبو القاسم بن قسي وكتابة "خلع النعلين"،مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية مج 1957/11 ، ص75 .

(3)- يرى أبو العلاء عفيفي - (ن . م . س . ص 63 ، 64)- استنادا على دراسته لمخطوط"شرح خلع النعلين" لابن عربي، أن ابن قسي لم يتكلم في كتابه «بلغة التصوف، لغة الكشف والذوق، بأن يلزم الصمت حيثما لزم الصمت، أو يلجأ إلى الإشارة والتلميح إن اقتضت المناسبةالإشارة والتلميح . ولم يتكلم بلغة الفلاسفة والمتكلمين فيعطي المعاني حقهامن التجريد ، وإنما تكلم بلغة البلاغة والشعر في مسائل تعلو على البلاغة والشعر، لأن لغة الشعرمنصبة في قوالب حسية مادية ، والتصوف حال فوق المادة والحس ، والأمثال تكثف المعاني اللطيفة ، بل تجسمها ، وإنما تضرب الأمثال لإفهام العوام القاصرين الذين لا قبل لهم بإدراك المعاني المجردة المقدسة [...]» .

يصف ابن قسي أسلوبه في كتابه "خلع النعلين" بعدما ألهم كتابته بقوله :«وإنه لما علا نصاب هذه النسبة في نفسه، وتنزل روح السر إلى بساط أنسه، كانت هذه الأسماء [أي المسميات المذكورة في كتابه] مثلا مضروبا من ذلك النور الروحاني، والوجود السرياني، *ونحنكني، ونسمي، ونشير ونومي»* (1).

وهاته الخصائص الأسلوبية لابن قسي، وطبيعة كتابه "خلع النعلين" كنص صوفي، هو ماجعل الحاجة قائمة لشرحه وتقريب معناه، واستبطان منحاه، وفك إشاراته، والوقوف عند عبارته، وفهم رموزه. فقد شرحه -كما سبق القول (2)-ابن أبي واطيل تلميذ ابن سبعين كما ذكر ابن خلدون (3)، وشرحه على حد قول حاجي خليفة(4) الشيخ عبدي البوسناوي أحد أتباع ابن عربي، وشرحه قبلهما شيخ الصوفية ابن عربي الحاتمي.

ومن هنا كان لشرح ابن عربي أهمية جد بليغة أشرنا إلى بعض وجوهها في سياقات سابقة (5)، وسنحاول ههنا تتبع الوجوه الأخرى لأهمية هذا الشرح والتي يمكن إجمالها في مظهرين مترابطين :

أحدهما يتعلق بـ«كتاب خلع النعلين» كمخطوط.

وثانيهما يتعلق بفكر ابن قسي ومرجعيته، ومنزلة كتابه.

أولا : المظهر الأول المتعلق بـ"كتاب خلع النعلين" كمخطوط :

يسلك ابن عربي في شرحه لهذا الكتاب طريقة ترسخت تقاليدها في الثقافية الإسلامية -مع تفاسير القرآن وشروح الأحاديث والمدونات الفقهية والشروح الفلسفية (مثل : شرح ابن رشد لأرسطو)- والمتمثلة أساسا في إثبات النص كليا أو جزئيا، متصلا أومنفصلا، والإنكباب عليه شرحا وتفسيرا، وتوضيحا وتكميلا وتعليقا.

فقد رأى المسلمون في الشرح احتراما للنص الأصلي فأثبتوه أولا كليا أو جزئيا، ثم عملوا على شرحه وتفسيره وتكميله والتعليق عليه ثانيا، وبهاته الطريقة حفظت لنا الشروح الإسلامية كثيرا من النصوص والمصادر التي عفا الزمان عنها.

وابن عربي بدوره كما أشرنا سلك هذا المسلك في شرحه لـ"كتاب خلع النعلين"، إذ أورد مقتطفات من الكتاب قد تطول أو تقصر حسب سياقها الأصلي وعقب عليها

---

(1)- خلع النعلين : ص [10] .

(2)- أنظر : المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة.

(3)- انظر : المقدمة ص 307 (فصل في أمر الفاطمي وماذهب إليه الناس في شأنه) ،وللأسف فإننا لانعلم شيئا عن ابن أبي واطيل هذا ، كما أن شرحه يعد في حكم المفقود .

(4)- أنظر : كشف الظنون ج 1 مج 721/2 . مكتبة المثنى ، بيروت د.ت .

(5)- أنظر : المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة .

شرحا وتفسيرا وتوضيحا (1)، ***ملتزما بعدم عرض مذهبه في الشرح*** (2)، مكتفيا بالإشارة إلى بعض مؤلفاته عندما تتضافر أفكاره مع أفكار ابن قسي أو تتعارض. فمكننا بذلك من مقارنة ومقابلة معظم فقرات المخطوط المعتمد في التحقيق، مع المقتطفات التي يوردها قصد شرحها. والجدير بالإشارة هنا أن المقتطفات التي أوردها ابن عربي في شرحه تختلف أحيانا قليلة عما هي عليه في مخطوط "كتاب خلع النعلين" الذي اعتمدناه للتحقيق، مما يتبين معه اعتماد ابن عربي في شرحه مخطوطة لكتاب "خلع النعلين"، غير الموجودة بين أيدينا والتي اعتمدناها في التحقيق.

وهكذا كان كتاب "شرح خلع النعلين" لابن عربي بمثابة نسخة أخرى غير كاملة لمخطوط "كتاب خلع النعلين" ساعدتنا جزئيا في تحقيقنا (3)، فمكنتنا من ملء بعض الخروم وتوضيح بعض الغموض، وتبدو أهمية هاته المقابلة في عملية التحقيق إذا علمنا أن مخطوط "خلع النعلين" لابن قسي لايوجد بين أيدينا منه-كنسخة كاملة-حسب إمكانياتنا -المحدودة-سوى النسخة التي اعتمدناها بالدرجة الاولى في التحقيق (نسخة "ش") (4).

ولم يقتصر ابن عربي في شرحه لكتاب "خلع النعلين" لابن قسي على الشرح والتفسير والتكميل والتعليق، بل مارس وصفا تحليليا داخليا وخارجيا للنص فأمدنا

---

(1)- وقد أثبتنا في نهاية المبحث الثاني من القسم الثاني من هاته الدراسة، بعض صور مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي كنماذج لشرحه.

(2)- أنظر : مخ . ش . غ . ن - ش . ص [60]، [75]، [76]، [117].

(3)- هذا الإختلاف هو بالتفاوت في بعض المفردات دون التعارض في المعنى، أو ببعض الإستطرادات، أو بإثبات بعض الصيغ الحاملة لمعان وإن كانت غير موجودة في سياقها بمخطوطة "كتاب خلع النعلين" لابن قسي المعتمدة في تحقيقنا، إلا أنها لاتتعارض مع المعنى العام والروح العامة والسياق الكلي لـ"كتاب خلع النعلين" وفكر صاحبه.

ويمكن حصر مختلف هاته الإختلافات الواردة في مخطوط " شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي - (نسخة مكتبة شهيد علي باشا رقم 1174 وهي النسخة التي اعتمدناه ، والموجودة رفقة مخطوطة "كتاب خلع النعلين" لابن قسي)- في الصفحات الآتية : [53] ، [55] ، [56] ، [57] ، [58] ، [59] ، [60] ، [62] ، [64] ، [86] ، [110] ، [111] ، [166] .

ونود الإشارة هنا إلى أن مخطوطات " شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي ، والتي سبق الإشارة إليها في هامش مطلع هذا المبحث قد رجعنا إليها ووجدنا بينها بعض الإختلافات لاتمس السياق العام، كما أننا وجدنا أن نسخة مكتبة شهيد علي أوثقها وأوضحها ، ولأن هاته النسخة توجد مرفقة مع مخطوط "خلع النعلين" لابن قسي كما سبق ذكره في هامش مطلع هذا المبحث -خلافا للنسخ الأخرى- فقد استأنسنا بها وحدها في تحقيقنا لـ"كتاب خلع النعلين" لابن قسي .

(4)- أنظر : المبحث الثاني من القسم الثاني من هاته الدراسة.

بمعلومات قيمة عن مخطوط "خلع النعلين". فهو إذ يذكر التقاءه بولد ابن قسي سنه 590هـ (1) وروايته "كتاب خلع النعلين" عنه عن أبيه، يلفت انتباهنا إلى أن النسخة التي كانت في حوزة ولد ابن قسي حينئذ كانت بخط ابن قسي نفسه، ولم تكن تتضمن الفصل المسمى"خلع الخلع" لأن هذا الفصل كتبه ابن قسي كما يقول ولده بعد كتابه "خلع النعلين"، فألحقه بعض أصحابه بالكتاب، ويؤيد ابن عربي هذا الكلام بتحليل داخلي لافتتاحية هذا الفصل أوردناه لدى تحقيقنا للمخطوط (2).

وما يمكن استنتاجه من محاولة شرح ابن عربي لكتاب "خلع النعلين"هو أن كتابات ابن قسي كانت رائجة منذ عهده إلى منتصف القرن السابع الهجري (عصرابن سبعين).

فمن خلال رسالة ابن العريف لابن قسي يظهر أن هذا الأخير كان شيخا محاطا بمريدين وتلاميذ يسجلون عنه كلامه وأجوبته في فنون العلم، وأن ابن العريف كان معجبا بفهم ابن قسي وكتابته (3).

ولعل رواج "كتاب خلع النعلين" لابن قسي بين الصوفية وارتباط ابن عربي به كمرجع من مرجعياته الفكرية (4) إلى جانب خصائص ابن قسي البلاغية وطبيعة كتابه كنص صوفي -كما سبق القول-، هو ما دفع بابن عربي إلى شرحه. ومن خلال شرح ابن عربي يتبين لنا أن النسخة التي كتبها ابن قسي لكتابه "خلع النعلين" كانت بحوزة ابنه، وهي التي رواها ابن عربي عنه بتونس سنة 590 هـ كما أن هناك نسخ أخرى كانت موجودة لما كان ابن عربي يقوم بالشرح، فقد ورد في مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي مايثبت ذلك من خلال الكلام الآتي : «ثم ***قال*** : [أي ابن قسي] ***في آخر الفصل من مفاضلة الرسل، أن ثم إشارة ما إلى بواطن الأزمان وستر ورأيته***(5) ***في نسخة جيدة وسير بالياء المعجمة، قال الشارح*** [أي ابن عربي]

---

(1)- انظر: مخ . ش . خ . ن . ش . ص [118]، ويذكر ابن عربي في الفتوحات مج129/4، أنه التقى بولد ابن قسي بتونس سنة 590 هـ وروى عنه عن أبيه "كتاب خلع النعلين" ؛ وقارن نفس المعطيات في الفتوحات مج 136/1 .

(2)- انظر : ابن قسي : خلع النعلين ، ص[76]، (فصل[خلع الخلع])، وقارن : الهامش 249 من التحقيق، حيث أوردنا نص كلام ابن عربي المشار إليه أعلاه بخصوص هذا الفصل.

(3)- أنظر : مفتاح السعادة، ص 208 تحقيق عصمت دندش ؛ وأنظر ماكتبناه عن ضياع الإنتاج الفكري لابن قسي في المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة ؛ وقارن : الملحق الخاص برسالتي ابن العريف لابن قسي في نهاية هذا الكتاب.

(4)- أنظر : المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة وخاصة المعطى الثالث منه.

(5)- ضمير الفاعل هنا يعود على راوي "شرح خلع النعلين" لابن عربي، شمس الدين إسماعيل بن شودكين.

وصوابه وسر بداية الأكوان» (1).

وفي اعتقادنا أن الأسباب التي أدت بابن عربي إلى شرح كتاب "خلع النعلين"، هي عينها التي دفعت ابن سبعين إلى دراسة كتاب "خلع النعلين" وانتقاد ابن قسي (2)، وجعلت الششتري صاحب ابن سبعين يصنف ابن قسي وكتابه "خلع النعلين" ضمن سند الطريقة السبعينية (3)، كما دفعت ابن أبي واطيل تلميذ ابن سبعين إلى شرحه(4)، كما جعلت الشيخ عبدي البوسناوي يقوم بشرحه كذلك (5).

ننتقل الآن إلى المظهر الثاني من مظاهر أهمية مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي.

ثانيا : المظهر الثاني المتعلق بفكر ابن قسي و مرجعيته، و منزلة كتابه "خلع النعلين"

لقد سبق لنا في المبحث الثاني بيان مكانة ابن قسي في الفكر الصوفي الأندلسي، وأهمية كتابه "خلع النعلين". وسنحاول هنا مقاربة هاته المسألة من منظور رأي ابن عربي في كتابه "شرح كتاب خلع النعلين" وذلك من خلال عرضنا ومناقشتنا للمحورين الآتيين :

أ - في الفكر الصوفي لابن قسي ومنزلة كتابه "خلع النعلين".

ب - في مرجعية ابن قسي.

ا- المحور الأول : في الفكر الصوفي لابن قسي ومنزلة كتابه "خلع النعلين":

يصرح ابن قسي أن كتابه من الكتب المضنون بها على غير أهلها الموجهة إلى الخاصة العارفين من أهل الطريق حيث يقول عند حديثه عن الغاية من كتابه :*«إني تركت في هذه المقالة الكلام في الأمور الظاهرة من علم النفس إلا مالم يكن منه بد، وكشفت الغطاء ورفعت الحجاب، ودللت على الأسرار المكنونة في الكتب المخزونة في روايا الكتب المضنون بها بالتصريح تقربا إلى إخواني، وتيقنت بأن الزمان قد خلا من الوارثين لهذه الأسرار وأفقر من المتقدمين والمتقدرين عليها.*

---

(1)- ابن عربي:مخ.ش.خ.ن-ش.ص[70]، وقارن هذا المقتطف من كلام ابن قسي في خلع النعلين ص[20]

(2)- أنظر: ابن سبعين :الرسالة الفقيرية، ص15، ضمن رسائل ابن سبعين تحقيق عبد الرحمن بدوي.

(3)- أنظر : ديوان الششتري : ص72-76 ، تحقيق على سامي النشار .

(4)- أنظر : ابن خلدون : المقدمة ، ص 307 ، فصل : في أمر الفاطمي وماذهب إليه الناس في شأنه .

(5)- أنظر : حاجي خليفة : كشف الظنون ، ج 1، مج 2 ص 721 . مكتبة المثنى ، بيروت ، د.ت .

ثم حرمت ***على جميع من يقرؤه من الإخوان أن يبذله لنفس شريرة أو معاندة، أو يطلعها عليه أو يضعه في غير موضعه، وجعلت الله خصمه، وهو المسول التوفيق أن*** ينعم به ***والحق أن يهدي إليه*** برحمته » (1).

لإن اعتبر ابن قسي كتابه من "المضنون به على غير أهله"، فإن لابن عربي عند شرحه للكتاب رأيا آخر، فهو مع تقديره للكتاب مبنى ومعنى وتنصيصه على أن ابن قسي أودع في كتابه أذواقه وأحواله ومكاشفاته ***«بألفاظ رائقة تدل على معارف فائقة، وليس هو من الكتب التي قيل فيها أنها ترجمة تروق بلا معنى وإسم يهول بلا جسم»***(2). ورغم إشادته بكلام ابن قسي في أغلب المواضيع ووصفه إياه بأنه :***«بين جدا»***(3)، وأن أقواله في ***«غاية التحرير»*** (4)، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول عند شرحه لحديث ابن قسي عن نعيم الجنة (5) -في مطلع صحيفة "الفردوسيات"- بأن شرح ابن قسي لهذا النعيم وكلامه في الفردوسيات ***«لايمكن لي ولا لغيري أن يشرحه بأحسن من ذلك ولا يصفه بأعلى مما وصفه، مع حسن عبارة، ولطف إشارة، وتحقيق أنباء عن الأمر بما هو عليه محررا محققا، لايخالفه فيه أحد من أهل الأذواق من المتقدمين والمتأخرين، ولاحجة لعلماء الرسوم على رد شيء منه إلا من عاند وكذبه فيما قاله من غير دليل على تكذيبه ولابرهان، فكفانا مؤونة الكلام عليه، إذ لاناتي في ذلك بأحسن مما أتى به مع طول وإسهاب، لكنه طيب عذب المذاق»*** (6). ورغم استمرارية تنويه ابن عربي بكلام ابن قسي خلال شرحه لـ"كتاب خلع النعلين"، إذ يرى فيه أحيانا كلاما مفهوما ***«في غاية الحسن والبيان»***(7)، وأحيانا أخرى يصرح بأن ابن قسي قد أعرب

---

(1)- خلع النعلين : ص . [173]، [174] ، وقارن نفس المعطيات في ص . [6-9] .

(2)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن -ش . ص [30] .

(3)- ابن عربي : ن . م . ص [57] .

(4)- ابن عربي : ن . م . ص [79] .

(5)- انظر : ابن قسي : خلع النعلين ، ص [118] ، [119] .

(6)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن - ش . ص [138] ، [139] .

(7)- ن . م. ص [164]، وفي نفس الصفحة يقول ابن عربي بخصوص كلام ابن قسي عن "مكالمة السر السر" (أنظر : ابن قسي : خلع النعلين، ص[159])، بأن ابن قسي : ***«أشار رضي الله عنه في هذا الكلام العظيم إلى المظاهر والظاهر فيها»*** ؛ وأنظر : الهامش 490 من التحقيق.

في بعض المواضيع «**وأعذب وأفصح وأوضح وأوجز فأعجز رحمه الله**»(1)وأن كلامه كان «**مفهوما في غاية البيان**»(2) وأنه يعبر «**بكلام ظريف بديع**» (2)، وأنه أبان في بعض كلامه «**ما لايخفى على صاحب الذوق** »(3).

نقول : رغم هذا التنويه والإشادة بفكر ابن قسي وكتابه وكتابته، إلا أن "كتاب خلع النعلين" في نظر ابن عربي ليس من الكتب المضنون بها كما يدعي ابن قسي، أي ليس كتابا للخاصة العارفين من أهل الطريق بل هو «**كتاب العامة**»(4) منهم، والسبب في ذلك حسب ابن عربي، أنه كتاب «**لايخرج أوله عن آخره عن الأمثلة البرزخية ، فلا يستريح الناظر فيه إلى معنى مجرد عن المثال، وإنما حكم عليه في ذلك قصده التبليغ إلى أفهام عوام هذه الطريقة، فهو كتاب العوام لاكتاب الخواص، فإن كتب الخاصة مجردة عن المادة والمثال، وهذا غير موجود في هذا التصنيف، وقد يخطيء المثال ويصيب، والمعنى المجرد إصابته مقطوع بها ليس للخطإ عليه تحكم ولا للشبه عليه طريق**»(5).

على أن ابن عربي وقد وجد نفسه شارحا لكتاب "خلع النعلين"، وآخذا ببعض أفكار ابن قسي، لم يسعه إلا أن يعتبر شرحه للكتاب شرحا لجانب منه يخص الخاصة من العارفين، يقول ابن عربي في آخر كتابه "شرح كتاب خلع النعلين" :

«**وقد نجز مارأيناه مشكلا من كتاب "خلع النعلين" بالنظر إلى العارفين العلماء بالله تعالى.**

وأما لو نظرنا إلى عامة أهل الطريق كان كله مشكلا واقتصرنا من ذلك على مايقتضيه نظر العلماء من أهل هذا الشأن، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»(6).

وفي تقديرنا أن هذا التصريح هو تراجع ضمني من ابن عربي عن حكمه السالف من أن كتاب "خلع النعلين" هو "**كتاب العوام لاكتاب الخواص**"، وحتى نوفق بين موقفيه، يجوز أن نقول : إن ابن عربي يرى في كتاب "خلع النعلين "مستويين : مستوى يخاطب الخاصة وهو ماقام بشرحه، ومستوى يخاطب العامة وهو مالم يشرحه.

---

(1)- ابن عربي : ن . م . ص [167] .

(2)- ابن عربي : ن . م . ص [173] ، وقارن نفس المعطيات في ص. [140] ، [157] .

(3)- ابن عربي : ن . م . ص [148] .

(4)- ابن عربي : ن. م. ص [118]، وقارن نفس المعطيات في ص [10] حيث يقول ابن عربي عن كتاب "خلع النعلين" إنه «**كتاب العوام لاكتاب الخواص**» .

(5)- ابن عربي : ن . م . ص[10] .

(6)- ص [173] .

وحيث أن ابن عربي اعتبر نفسه في كتابه "شرح كتاب خلع النعلين" لابن قسي، شارحا لامختصرا (1)، فإنه يتمسك بموضوعية الشارح حيث يمنع نفسه من بث مذهبه الخاص في الشرح، مكتفيا بذكر مصنفاته إذا ما تضافرت أفكاره مع أفكار ابن قسي، معلنا أن مقصده **«شرح هذا الكتاب فلا نزيد على مضمونه»**(2)، **«فإني شارح لكلامه ولايلزمني تحقيق العلم على ماهو الأمر عليه في نفسه، إلا أن يضطرني إلى ذلك كلام يؤدي إلى قدح في الدين ، وكلام هذا الرجل بحمد الله محفوظ من ذلك لأنه مؤمن مسلم»** (3). ويأبى ابن عربي -حرصا منه على موضوعية شرحه- إلا أن يلفت انتباهنا هنا إلى القولة المشهورة : **"الكلام محبس على صاحبه"**، فيقول في مطلع شرحه لصحيفة "الملكوتيات" :**«واعلم وفقك الله أني شارح لكلامه حتى يعرف معناه، ويقف الطالب على مغزاه، وقد يكون كلامه في هذه المسائل موافقا لما هو الأمر عليه في نفسه وقد لايكون. ولا يلزم الشارح إذا أبان شرحه ما أبان أن يكون معتقدا لما قاله صاحب الكتاب ولامصدقا له في ذلك، ولا يدل شرحه على صحة الأمر في نفسه ولا فساده، بل الشرح مترجم عن مقصود المتكلم حقا كان أو باطلا أو كفرا أو إيمانا، لاينسب إلى الشارح شيء من ذلك إلا في ما صوبه وصححه فحينئذ ينسب إليه القول وما ثم إلا إصابة أوخطأ علما أو كفرا أو إيمانـ<ـا> شرعا. ولا يخلو كلام كل متكلم من هذه الأقسام، ومن كل كلام مأخوذ ومتروك إلا من كلام الله ورسول الله، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»**(4).

والتحلي بموضوعية فن الشرح هو ما جعل شرح ابن عربي يطول ليعادل حجمه حجم موضوعه (5) "كتاب خلع النعلين" لابن قسي، وقد تعرض ابن عربي لهاته المسألة في افتتاحية كتابه عند شرحه خطبة "كتاب خلع النعلين" لابن قسي حيث أجاب من سأله على استقصائه في الشرح بأن موضوع "كتاب خلع النعلين" كنص صوفي، وطبيعة فكر ابن قسي يفرضان ذلك، يقول ابن عربي بهذا الصدد موضحا منهجه في الشرح : **«قال لنا بعض أصحابنا : لم تستقصي في هذا الشرح هذا الإستقصا في**

---

(1)- انظر : مخ . ش . خ . ن - ش . ص [139] .

(2)- ابن عربي : ن.م.ص.[117] ، وقارن نفس المعطيات في ص.[13] ، حيث يقول :**«فإني مربوط بشرح ألفاظه وأن لانزيد في البيان على ما أودعه في كتابه»** ، وانظر نفس المعطيات كذلك في ص [67] .

(3)- ابن عربي : ن . م . ص [60] .

(4)- ن . م . ص [75] ، [76] .

(5)- كتاب "خلع النعلين" لابن قسي يحتوي على 174 صفحة بعد إسقاط ماتكرر من صفحات، وصفحات كتاب "شرح خلع النعلين"، لابن عربي يحتوي على 173 صفحة بعد إسقاط ما تكرر من صفحات .

المضمرات والمحذوفات، وكون أن كان هذا هو اللفظ ولم يكن غيره مع صلاحية غيره في هذا المكان له ؟ قلنا : نتكلم في شرح صاحب كل كلام من حيث مرتبته، وهذا رجل كان من أهل الأدب والفضل ومعرفة كلام العرب، متضلع من اللغة وفهم اللسان الأفصح فلا يقصد إلى كلمة دون غيرها إلا لحكمة يراها ومشهد يكون فيه يقتضي له مساق تلك الكلمة دون غيرها. فإذا لم نجر في شرح كلامه هذا المجرى لما وفيناه حقه في الإعراب عن كلامه، بخلاف أن لو كان عاميا لامعرفة له بمواقع الكلمات من اللسان العربي كان شرحنا له على المعنى خاصة من غير مراعاة ألفاظه.

على أنا نهمل كثيرا محذوفاته المقصودة له ومضمراته لإعجام البسه عليها على من يقرأ كتابنا من غير العارفين الأدباء، إذ الغالب على أهل طريق الله تعالى والقائلين بهذا الشأن غيرعارفين بمواقع الكلام العربي الفصيح.وكل من يشرح كلام<ا> مثل من هو بهذه المثابة من المعرفة ممن ليس له معرفة باللسان لابد أن يخل بأكثر معانيه ومقاصد صاحبه.

وقد تركنا مما تكلمنا به من شرح الخطبة التنبيه على تركه لام أن المؤكدة الداخلة في خبرها في قوله : "هو الفتاح "، وتركنا أيضا الكلام على واو و "إن ربك" وعلى قوله : "والله" دون غيره من الأسماء، وعلى تحقيق الهداية وعلى لام الخفض من الله وعلى الالف واللام من العالمين، وعلى أي حامد أراد من الحامدين في قوله : "الحمد لله" هل أراد حمد الحمد أو حمد الحق أو حمد الكون؟ وعلى حقيقه إلى قوله : "إلى صراط مستقيم"، فتركنا كثيرا من شرح ماقصده المتكلم في تركه وإثباته لما ذكرناه من قصور فهم الغالب من أهل طريق الله عن هذا الفن "(1).

ولم يقتصر ابن عربي في شرحه لـ"كتاب خلع النعلين" على الإشادة بفكر ابن قسي وبلاغته، بل انتقده وأعابه كذلك وإن كان التنويه به أكثر من تجريحه.

فابن قسي في نظر ابن عربي *«من أهل المثل لامن أهل الوحي الصريح، ومن كان من أهل المثل فإنما يتكلم ويبدي مفهومه مما مثل له، وقد يصيب العابر في تعبير الرؤيا وقد لايصيب، وقد يصيب بعضا ويخطيء بعضا، وكذلك كل متكلم في كلام الغير بحكم التفسير فيما له وجهان فصاعدا، فإن*

---

(1)- مخ. ش.خ . ن – ش . ص [4]، [5] .

الألفاظ المتكلم فيها صور حروف منظومة يحدث من ذلك شكل يسمى كلمة تقوم للمعنى الذي تدل عليه مقام الصورة التي يراها النائم، كالعلم في صورة اللبن وصورة القيد في الثبات في الدين وصورة العروة الوثقى في الإسلام»(1).

وهذه النزعة التمثيلية التشبيهية هي ما يأخذه ابن عربي على ابن قسي إذ يعتبرها مقام العامة. ومن هنا اعتباره "كتاب خلع النعلين" "*كتاب العوام*"، لا "*كتاب الخواص*" الذين ينأون عن التشبيه والتمثيل بحثا عن المعنى والتجريد.

وأغلب الإنتقادات التي وجهها ابن عربي لابن قسي هي من هذا المنطلق، على أن المشكل ليس هو في الصيغ التمثيلية التشبيهية، فهذا أمر لامفر منه في كل لغة طبيعية حيث يترابط الحسي والتخيلي والإستنباطي، ولكن المشكل في نظر ابن عربي هو ان ابن قسي يرتكب ثلاثة أخطاء رئيسية :

1- أولها : انه في بعض مواضيع كتابه يطابق ابن قسي بين المشبه والمشبه به، بين الممثل والمثال ، بين عالم المعنى وعالم التمثل البرزخي

فعند قول ابن قسي : «*واعلم أن جهنم في نفسها على صورة الحية* » (2)، يعلق عليه ابن عربي بقوله : «*قال الشيخ أبو القاسم رحمه الله :«واعلم أن جهنم في* نفسها على صورة حية. *أخطأ في قوله في نفسها بل هي فيما مثلت له، فإن الله تعالى يمثل الأمور لمن شاء من عباده على قدر مايريد أو يعطيه حال الوقت، وقد قال غيره إنها على غير تلك الصورة وقيدها بصورة أخرى أيضا على قدر ما مثلت له، فالظن به أنه يصدق في المثال ويخطيء في الممثل لأن الأمر في نفسه ‹ليس› كما مثل له. وما أظن هذا الرجل إلا أنه جميع ما ذكره من التمثلات البرزخيات أنه يعتقد أنها في نفسها كما مثلت له فيحصل له الخطأ وعدم معرفة الحق من وجهين : الواحد اعتقاده أن الممثل على صورة المثال، والثاني أنه إذا اعتقد هذا الإعتقاد ولا يعرف أنه تمثل ولايعرف ما أريد بذلك المثال له فيغيب عنه وجه الحق الذي طلب من في*

---

(1)- ابن عربي : ن . م . ص [172] .

(2)- خلع النعلين ، ص [97] ، وانظر : الهامش 337 من التحقيق .

ذلك المثال. وهذا صعب جدا وربما يعتقد في كل من خالفه في ذلك أنه في تجلي المثال وأنه وحده هو الذي أدرك الأمر على ما هو في نفسه، ثم يأخذ يتكلم في وجوه ذلك المثال الذي مثل له وتفاصيله وطبقاته من حيث صورة المثال، وهو يعتقد أنه نفس الممثل المثال الذي يجليه الحق لخلقه عن أمر، <إنما> ذلك لوجه خاص يريد الحق تعريفه به لينتبه أو يعتبر أو يعرف، فيفوته ما أريد منه.

فليتحفظ المكاشف من هذا الفصل فإنه مهلك جدا، وقد هلك فيه كثير من الخلق منهم هذا الرجل ، فجميع ماذكره في هذا الفصل أكثره خطأ، فإنه ما يصف هذه الطبقات والتفاصيل في جهنم إلا من حيث أنها عنده في صورة حية كما لو كانت في صورة بقرة كما هي عند غيره لوصفها بأمور أخر يعطيها حقيقة البقرة، وكذلك غيرها وغيرها، والأمر في نفسه في أكثر وجوهه على خلاف ذلك.

فلو علم الحضرة التي رآها فيها ما قطع أنها صورة حية ولعرف أن الحق مثلها له في هذه الصورة لأمر ما يأخذه منها، كما فعل الصديق الأكبر، يقال لـ في تعبيره : -مع معرفته أنه أمر ممثل لاحقيقة- أصبت وأخطات في بعض وجوه ما أريد أنه ذلك المثال ، فكيف لو ادعى أن الأمر في نفسه هو عين ذلك المثال ، ويغيب عنه المثال ؟

والله يرشدنا وإياكم ، ولايحجبنا عن معرفة ما أريد منا شرعا لاعقلا إنه ولي ذلك والقادر عليه» (1).

ب- ثانيها : يستبطن ابن قسي أحواله ويقيس عليها موضوعاته، فيتكلم «على حاله لاعلى ماهو الأمر عليه في نفسه»(2)، فكأنه « إنما تكلم وأبان عما خلق الله في خياله لافيما خلق في الوجود» (3)

والأجدر به في نظر ابن عربي : «بيان ماهي الأمور عليه في أنفسها، هذا حظ العلماء الراسخين أهل الذوق»(4).

فعند حديث ابن قسي على «قربان إبراهيم الخليل وفداء الذبيح إسماعيل»(5)،

(1)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص[132] ، [133].
(2)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن – ش . ص [135] ، وقارن ص [140].
(3)- ابن عربي : ن.م.ص [102].
(4)- ابن عربي : مخ . ش .خ . ن – ش . ص [135].
(5)- أنظر : خلع النعلين ، ص [93-95].

ينتقده ابن عربي فيقول : «ثم تكلم [ابن قسي] بعد هذا في صفة رؤية إبراهيم عليه السلام ذبح ولده، وأخذ يتكلم على حال إبراهيم عليه السلام وولده، وماقاساه من الشدة والبلاء في أنفسهما من ذلك، بكلام في غاية الركاكة وأخطأ في ذلك من وجهين :

الواحد أنه من أصول أهل الطريق لايتكلمون إلا عن ذوق وهو فما ذاق حال الذبيحين في هذه القصة وإنما قاسه على نفسه، والوجه الآخر أن آخر قدم الأولياء هو أول قدم الأنبياء فما ظنك بالرسل. ولا ورد مما ذكر خبر عن النبي عليه السلام صحيح ولاغير صحيح، فلو ورد كنا نقول : إنه يتكلم شارحا للخبر الوارد، فهذه الفصول في غاية الفضول.

ثم ذكر أيضا كلاما كله أو أكثره فاسد، من أن ذلك الفدا<ء> أنشاه الحق من ساعته لم يتكون كما تكون الأنعام بالتدريج الزماني والترتيب الطبيعي الذي سنه الله تعالى في خلقه، وذكر أن أرواح الذبائح إلى يوم القيامة تتحد بروح هذا الذبح العظيم، وذكرأن الإبل إذا قربت أو البقر أو غير ذلك <مـ>ـما يتقرب به من الذبائح إنما يتقبله الله في صورة كبش لافي صورته، ثم ادعى أن هذا الذبح هو الذي يذبح بين الجنة والنار في يوم الحشر، كما جاء الخبر الصدق :*إنه يُؤتى بالموت في صورة كبش أملح*.

فهذا الرجل [ابن قسي] بحمد الله لم يعرف ميثاق هذا الخبر ولاشرحه على وجهه، فهو جاهل من كل وجه، ونسبته إلى الجهل أولى من أن ننسبه إلى الكذب فنخرجه عن الإيمان والله يسامحه بكرمه»(1).

ج- ثالثها: إن ابن قسي «يسمع خبرا قد روي لا يعلم صحته من فساده، فيجعله أصلا محققا، ويبني عليه ماشاء من الإعتبارات والأقيسة، والأساس فاسد واه ضعيف، فيبطل جميع مايبنى عليه » (2) .

لقد أورد ابن عربي هذا الإنتقاد في سياق شرحه لقول ابن قسي في صحيفة المحمديات : «*وإن الذي تقدم ذكره من روح القدس أنه الروح القائم بحقيقة الأرواح الجارية بمداد الحياة في الألواح، إنما هو الروح المحمدي والنور الأقدم الصمدي، والموجود الأول معه جل جلاله على السرير القدسي*»(3)، فيعلق ابن عربي على الجملة الأخيرة

(1)- مخ . ش . خ . ن- ش . ص [130] ، [131] .
(2)- ابن عربي : ن . م . ص [144] ، [145] .
(3)- خلع النعلين : ص [139] ؛ وقارن الهامش 421 من التحقيق .

(معه جل جلاله على السرير القدسي) بقوله : *«إنما أوقعـــه» في هذا أحد أمرين:*

إما بمثل برزخي كما يراه النائم في المنام فرأى محمدا عليه السلام قاعدا مع الحق على العرش ، أو الخبر الموضوع في بعض روايات الإسراء من أن الله أقعد محمدا عليه السلام معه على العرش.

فإن الغالب على كلام هذا الشيخ أنه يسمع خبرا قد روي ولايعلم صحته من فساده فيجعله أمرا محققا، ويبني عليه ما شاء من الإعتبارات والأقيسة، والأساس فاسد واه ضعيف، فيبطل جميع ما ينبى عليه» (1).

لنتسائل عن دعوى ابن عربي هاته ما صحتها وما مصداقيتها؟ إننا نتحفظ إزاء هاته الدعوى تحفظا كبيرا، وذلك لسببين :

أولا: لقد بنى ابن عربي دعواه على أساس أن ابن قسي عند تنصيصه على أن الروح المحمدي هو *«الموجود الأول معه جل جلاله على السرير القدسي»*، إنما استقى كلامه من *«مثل برزخي»* كرؤيا منامية، أو *«الخبر الموضوع في بعض روايات الإسراء من أن الله أقعد محمدا عليه السلام معه على العرش »*.

ونحن نرى أن منطلق ابن قسي الفكري في هاته النازلة، هو أولا مرجعيته الشيعية-الإسماعيلية والأنبادوقليسية المنحولة في تصوره للحقيقة المحمدية (2). وثانيا ليس التمثل البرزخي ولا الخبر الموضوع في بعض روايات الإسراء كما يظن ابن عربي هي سند ابن قسي الخبري، وإنما سنده الخبري ثلاثة أحاديث : الحديث الأول المتعلق "بالمقام المحمود" كما روي عن مجاهد وعن عبد الله بن سلام (أنظر: حول تخريج هذا الحديث، الهامش 421 من التحقيق)، والثاني : الحديث الناص أنه على العرش مكتوب : لا إله إلا الله محمد رسول الله (أنظر: حول تخريج هذا الحديث الهامشين 421،203 من التحقيق ؛ وقارن : خلع النعلين ص [59])، والثالث : الحديث الخاص بالوسيلة التي دعا بها صلعم (أنظر: تخريج هذا الحديث بالهامش 486 من التحقيق ؛ وقارن الهامش 421 من التحقيق ؛ وأنظر : خلع النعلين ص [157، 158]).

ومن المعلوم أن حديث "المقام المحمود"، إن أنكره أو أبطله أو ضعفه بعض المحدثين كالذهبي وابن عبد البر وابن كثير، فقد صححه الحاكم وصنف فيه المروزى كتابا،

---

(1)- مخ . ش . خ. ن - ش . ص [144] ، [145]

(2)- أنظر : ماكتبناه عن الحقيقة المحمدية لدى ابن قسي : في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

«حكاه غير واحد من السلف وأهل الحديث، كأحمد وإسحق بن راهويه» (1) كما رواه بن أبي عاصم، ونظم فيه الدارقطني.

أما الحديث الثاني، وأن إسم محمد ص مكتوب على العرش، وإن ضعفه البيهقي قال الذهبي بأنه موضوع، فقد صححه الحاكم في "مستدركه"، كما رواه القاضي عياض ني "الشفا" (أنظر الهامش 421 من التحقيق).

أما الحديث الثالث، حديث "الوسيلة"، فهو في اعتبارنا وفي ضوء ماسلف ذكره حديث مفتوح قابل لكل تأويل.

وهكذا نجد أن لابن قسي سندا فيما يأخذ به من أحاديث، فهو عندما يذكر خبرا يعلم درجته -عكس ما يدعيه ابن عربي-، فنجده عند ذكره للأحاديث يرفق معها- إن كانت مشكلا - بيان درجتها، كقوله في حديث :"الكهفى" أنه حديث غريب (2)، وفي حديث "كبد النون برزخ الأنعام" (3) أنه غريب، وفي حديث :"ساق العرش مكتوب عليه لا إله إلا الله محمد رسول الله " أنه مرفوع (4).

ثانيا : إن الأحاديث التي يوردها ابن قسي في كتابه "خلع النعلين" والبالغ عددها 97 بعد إسقاط المكرر منها وعدده 30، قد تمكنا من تخريج 91 حديثا منها وجدناها في كتب أئمة الحديث الموثوق بهم (5).

فالإمام مسلم (ت261هـ/ 874م) روى منها وحده31 حديثا، والإمام البخاري (ت256هـ/ 869م) روى منها ستة أحاديث، وثمانية أحاديث متفق عليها. أي 45 حديثا من 91 حديثا وجدناها في الصحيحين، وروايات الإمام مسلم منها وحده تقارب 43٪ من مجموع الأحاديث (91)، وذلك لأن "صحيح" مسلم كان أكثر اعتمادا ورواجا لدى المغاربة والأندلسيين (6) من "صحيح" البخاري، أما باقي الأحاديث والتي عددها 46 حديثا فقد قمنا بتخريجها (7) من كتب الأئمة الآخرين، كأحمد بن حنبل (ت241هـ/ 853م)

---

(1)- ابن كثير : النهاية في الفتن والملاحم ، ج12/2، تحقيق أحمد عبد العزيز ؛ وأنظر : الهامش 421 من التحقيق.

(2)- أنظر : خلع النعلين، ص[28]. والحديث الغريب في اصطلاح المحدثين، هو الذي تفرد به راو ولو في موضع واحد، ويسمى فردا نسبيا، وإن كان التفرد في كل موضع من الإسناد يسمى فردا مطلقا. والحديث الغريب غالبا ما يكون ضعيفا .

(3)- أنظر : خلع النعلين ، ص [93] .

(4)- أنظر : ن . م . ص [59] . والحديث المرفوع في اصطلاح المحدثين هو ماأضيف إلى النبي ص من قول أو فعل أو تقرير أو وصف ، وقد يكون صحيحا أو ضعيفا .

(5)- أنظر هوامش التحقيق .

(6)- لقد شرح القاضي عياض (ت544هـ/ 1151م) "صحيح" مسلم وسماه "الإكمال في شرح مسلم"، كمل به شرح المازري (ت536هـ/ 1141م) المسمى "المعلم بفوائد صحيح مسلم".

(7)- أنظر : حول طريقة تخريجنا للأحاديث في المبحث الثاني من القسم الثاني من هاته الدراسة.

وأبي داود (ت275هـ/ 888م) والترميذي(ت279هـ/ 892م) والطبراني (ت360هـ/ 970م) والحاكم (ت405هـ/ 1014م) والبيهقي (ت458هـ/ 1065م)، وغيرهم.

أما مازاد عن 91 حديثا وهي ستة أحاديث لإتمام مجموع الأحاديث (97) الواردة في "كتاب خلع النعلين"، فإننا لم نعثر عليها في المصادر التي رجعنا إليها(1)، وهي كالآتي :

1- الخبر الناص -كما يقول ابن قسي- على أن «الرجل الذي يقتله الدجال هو هذا الكهفي الأكبر رضوان الله عليه، وكان هو أفضل زمانه كما قال صلى الله عليه وسلم» (2)، ويقول عنه ابن قسي أنه خبر غريب. ويأخذ ابن عربي بهاته الرواية ضمنيا في فتوحاته دون الإحالة على مصدرها، ويرى أن الكهفي الأكبر هذا هو القطب التاسع من الأقطاب الإثنى عشر (3).

2- قوله ص *أنا من أشراط الساعة *(4)، وإن لم نقف على هذا الحديث بلفظه، فإن حديث*بعثت أنا والساعة كهاتين* (رواه مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك، وذكره ابن قسي في "خلع النعلين" (4)) يشهد بصحة معناه.

3-*إن كبد النون برزخ الأنعام * (5)، يقول عنه ابن قسي أنه «إنتهى إلينا من طريق خبري غريب» (5)، ويقول عنه ابن عربي أنه خبر موضوع لايصح شرعا (6).

4-« *تقول الشجرة لأختها هل مر بك ذاكر الله تعالى؟*الحديث» (7)، وهذا الحديث وإن لم نقف عليه بلفظه فإن هناك أحاديث تشهد بصحته (8).

5- قوله عليه السلام :*إذا أراد الولي تقريب حاجة إليه إبتدر إليها ثلاث مئة وستين سلامى ولدان وساقها من ساقها منهم ولم يتكلم هو، فيقول لهم : من أين علمتم ذلك ؟ فيقولون: بأنا علمنا ما في نفسك*(9)، وهذا الحديث لم نقف عليه في ما رجعنا إليه من مصادر، على أن هناك أحاديث تشهد بصحة معناه (10).

6-قوله عليه السلام :*ورب الملكوت إني بعثت بعلم الأعيان، وحياة الأديان، من غير نسخ ولا فسخ لما شرعه الملك الديان، الله لا إله إلا هو العزيز الرحمن*(11)، وهذا الحديث لم نقف عليه في مارجعنا إليه من مصادر.

---

(1)- أنظر : لائحة المصادر . (2)- خلع النعلين ، ص [28] .

(3)- أنظر : الفتوحات ، مج4/ 77 ، 78 ، 85 ؛ وقارن الهامش 127 من التحقيق .

(4)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ص [44] . (5)- أنظر : ابن قسي ، ن.م.ص.[93] .

(6)- أنظر : مخ.ش.خ.ن.ش.ص[129] . (7)- أنظر : ابن قسي ، خلع النعلين [102] .

(8)- أنظر : الهامش 357 من التحقيق . (9)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين، ص [127] ، [128]

(10) أنظر : الهامش 402 من التحقيق . (11)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [131]

هذا بخصوص نصوص الأحاديث الواردة صراحة في "كتاب خلع النعلين" لابن قسي، أما الأحاديث المضمنة فيه فمجموعها 33 حديثا - بعد إسقاط حديثين مكررين- وجميعها تم تخريجه ووجدنا سنده ومتنه لدى أئمة الحديث، فقد روى منها مسلم وحده 17حديثا والبخاري أربعة، وحديث واحد متفق عليه، والباقي رواه الأئمة الآخرون أمثال: أحمد بن حنبل والترميذي والقرطبي وابن كثير والبيهقي، وغيرهم (1)، والملاحظ أن روايات مسلم تحتل في هاته الأحاديث المضمنة في "كتاب خلع النعلين"حوالي 55٪.

ومن ضمن الأحاديث المضمنة في كلام ابن قسي، كلامه حول الروح المحمدي وأنه هو *«الموجود الأول معه جل جلاله على السرير القدسي»* (2)، وقد بينا الخلفية الحديثية لكلامه هذا، وناقشنا رأي ابن عربي فيه.

وهكذا بجردنا للأحاديث الواردة بـ"كتاب خلع النعلين" يمكننا تصنيفها كالآتي : 97 مصرح بها بعد إسقاط ما تكرر منها وعدده 30، و33 مضمنة بعد إسقاط ما تكرر منها وعدده 2، وبذلك يكون مجموع أحاديث "كتاب خلع النعلين" المصرحة والمضمنة 130 بعد إسقاط ما تكرر منها ومجموعه 32.

من كل ماسبق يتضح لنا أن ابن قسي -عكس ما ادعاه ابن عربي- كان على علم بدرجات الأخبار التي يرويها، وكان مطلعا عليها في مصادرها، وما قد يؤخذ عليه من مزالق فكرية مصدرها ليس الأسس الخبرية التي ينطلق منها -كما يظن ابن عربي-، وإنما تأويله لهاته الأسس، وإلا فإن ما قد يؤخذ عليه لم يؤسسه على الأحاديث فقط بل أسسه على الآيات القرآنية كذلك، حيث كان يصدر كلامه بذكر آية ويرفقها بالحديث دوما، ثم يؤولهما تأويلا إشراقيا في ضوء مرجعياته الفكرية.

فالمآخذ إن أخذت عليه -أو على غيره- تكمن من وجهة نظرنا في منهجية التأويل الذي اتبعه وفي مرجعياته الفكرية التي تؤطره، لافي الأخبار التي يوردها مادام لهاته الأخبار سند، خاصة وأن منهجية التأويل والمرجعيات الفكرية للمفكر هي التي تحدد مجال اختياره واعتماده لأخبار دون غيرها ، وبالتالي تجعل الإختلافات قائمة بين المفكرين في تأويل نفس الخبر.

ومن المعلوم أن هناك أحاديث كثيرة جدا يختلف الأئمة في الحكم عليها، فليس كل حديث صححه بعض الأئمة من المحدثين هو صحيح قطعا في نفس الأمر. ولا كل حديث حكم عليه بعض الأئمة بأنه ضعيف أو موضوع هو كذلك قطعا، وإنما يتبع في ذلك حكم الأدلة الظاهرة. يضاف إلى ذلك أن مراتب أحكام الحديث درجات متعددة ومتفاوتة، ولا يمكن إغفال الإنتماء المذهبي والبعد الإيديولوجي والتطلع السياسي في مشكل ترجيح حديث عن غيره، أو في مشكل درجاته ومراتبه.

(1)- أنظر : هوامش التحقيق . (2)- أنظر تخريج هذا الحديث في الهامش 421 من التحقيق .

وهكذا مثلا نجد بخصوص الأحاديث ودرجات تصنفيها ومراتب الحكم عليها، اختلافات كثيرة بين جميع الإتجاهات الإسلامية من محدثين وفقهاء ومتكلمين (سنة وشيعة) وفلاسفة وصوفية.

فمثلا بعض الأحاديث التي تعتمد عليها الصوفية-أمثال : المحاسبي (ت243هـ/ 857م) وأبي طالب المكي (ت 386هـ/ 996م) والغزالي وابن قسي وابن عربي وابن سبعين والشاذلي وغيرهم -ويقيمون عليها أصولهم، كحديث :*كنت كنزا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني(1)، وحديث:*كنت نبيا وآدم بين الماء والطين*(2)، وحديث: *أول ما خلق الله العقل*(3)،ينكرها ويبطلها ويضعفها جملة وتفصيلا خصومهم(4) أمثال : القاضي أبي بكر بن العربي، وابن تيمية (ت728هـ/ 1327م) وأنصاره.

نعود إلى ماكنا بصدده، أي مآخذ ابن عربي على ابن قسي، إن الأخطاء الرئيسية الثلاثة التي ارتكبها ابن قسي والتي عرضناها سابقا أوقعته أحيانا حسب ابن عربي في مزالق وزلات، فهو في نظره لايحرر الكلام ولايستوفي مقصوده، «***ولايكمل الصورة كما هي عليه في نفسها***» (5) عند عرضه لبعض المشكلات، مما ترتب عليه الخلط والتخبط والتناقض (6) و«***غاية الجهل***»(7)، وأحيانا «***سوء الأدب مع المنقول***» (8) وهاته الزلات والكبوات التي وقع فيها ابن قسي جعلت ابن عربي في انتقاداته له يرسل أحكاما متفاوتة.

فمرة رأى أن ابن قسي يتكلم بلسان القياس لابلسان التحقيق (9)، وأنه يعود إلى

---

(1)- أنظر : تخريج هذا الحديث في الهامش 155 من التحقيق ؛ وقارن : المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة ، حول الأسماء الإلهية والمظاهر الوجودية لدى ابن قسي.

(2)- أنظر : تخريج هذا الحديث في الهامش 423 من التحقيق.

(3)- أنظر : تخريج هذا الحديث في الهامش 426 من التحقيق .

(4)- لقد اختلف الفقهاء والمحدثون في الأحاديث الضعيفة التي يوردها الصوفية ويعتمدونها. فمثلا : البخاري لايجيز إلا رواية الحديث الصحيح، بينما أحمد بن حنبل يجيز رواية لين الحديث في الورع، أما القاضي ابن العربي فإن وافق أحمد بن حنبل في جواز رواية لين الحديث في أمر المواعظ التي ترقق القلوب فإنه يرفض ذلك في ما يتعلق بالأصول، ومن هنا أنكر على المحاسبي تعلقه بأحاديث ضعاف وبنائه الأصول عليها.(أنظر : أبا بكر بن العربي : عارضة الأحوذي شرح سنن الترميذي، ج202/6 (باب البيوع). طـ . دار الكتاب العربي لبنان . د . ت).

وكان علماء الحديث يأخذون على المحاسبي روايته أحاديث ضعاف بما فيها الموضوعة، يعتمدها ويجعلها أصولا يبني عليها. ونفس الأمر لاحظوه لدى أبي طالب المكي وأبي حامد الغزالي وابن عربي وابن سبعين والشاذلي، وسواهم ممن صنفوا في التصوف.

(5)- ابن عربي: مخ.ش.خ .ن-ش.ص[50] ، [51]، وانظر نفس المعطيات في ص [72]، [140]، [167] .

(6)- أنظر: ابن عربي: ن.م.ص [52]، [70]، [73] ، [106] ، [108] ، [130]، [148]، [151]، [154] .

(7)- ابن عربي : ن.م.ص [102].

(8)- ابن عربي : ن.م.ص [106].

(9)- أنظر : ابن عربي : ن . م . ص [135] ، [137] .

حكم العقل النظري بدل الكشف، « ***فهذا الرجل*** [ابن قسي] ***في كتابه ماوقف على مايقتضيه <1> الكشف <1>، وعدل إلى حكم العقل، ولا أدري لماذا ؟ هل خاف من الشناعة أو لم يبلغ علمه أكثر من هذا؟*** » (2).

ومرة أخرى يرى فيه أنه شارح للكتاب والسنة لايتكلم عن"كشف" يقول ابن عربي : «***ولما رأينا هذا الرجل [ابن قسي] يتعرض فيما يذكره إلى الأخبار من الكتاب والسنة، علمنا أنه شارح لها معبر عن فهمه فيها لا أنه يتكلم على أمر كاشفه الحق به في علمه أو خاطبه في سره أو أشهده في أمثلة برزخية في نومه.فلهذا نوجه في بعض مسائله الإعتراض عليه لأنه يتناقض في أقواله***»(3).

ومرة ثالثة يرى فيه أنه غير محقق وإنما هو مجرد مقلد ناقل عن خلف الله الأندلسي (من أكابر الأميين) (4).

نتساءل مرة أخرى إزاء دعوى ابن عربي هاته، هل فعلا كان ابن قسي مجرد ناقل عن خلف الله الأندلسي ؟ وإلى أي مدى كان ابن عربي مقتنعا بدعواه هاته ؟.

وحيث أن هاته الدعوى تتعرض لمرجعية ابن قسي الفكرية فقد فضلنا أن يكون عرضنا لها ومناقشتها موضوع المحور الثاني من المظهر الثاني المتعلق بفكر ابن قسي ومرجعيته ومنزلة كتابه "خلع النعلين"، وفق ماصممناه سلفا.

ب- المحور الثاني : في مرجعية ابن قسي :

في غمرة الإنتقاد يحاول ابن عربي اعتبار ابن قسي من الناقلين الشارحين، لامن العارفين الواصلين، وخاصة عندما تتعارض أفكاره مع أفكاره.

فلما تحدث ابن قسي عن الرقائق وأنها أرواح في الدقائق، بطريقة تفصح عن بذور نظرية المثل الأفلاطونية، وعند قوله : « *كذلك ولد آدم عليه السلام، قد رما فيه من الدقائق والرقائق أجزاء بأجزاء وأقساما بأقسام، فلو رفع عنك الحجاب الجسماني عن بساط الروحانية لكلمك من ذاتك بعدد ولد آدم من الخلق* » (5)، نجد ابن عربي يشرح هذا الكلام من منطلق نظرية المثل الأفلاطونية، ويستحسن حديث ابن قسي (6). لكن عندما

<1>- في نسخة شهيد علي باشا التي اعتمدناها: « ما يقتضيه الإيمان » ، وقد رجحنا كلمة " الكشف" الواردة بنسخة أيا صوفيا، ص [26] .

(2)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن - ش . ص[22] .

(3)- ابن عربي : ن . م . ص [73] وقارن نفس المعطيات في ص [131] .

(4)- أنظر: ن . م . ص [46 ، 47] .

(5)- خلع النعلين ، ص [12] .

(6)- أنظر:مخ.شخ. ن-ش.ص [44-46]؛وقارن الهامش 57 من التحقيق ففيه مقتطف من هذا الشرح.

يقول ابن قسي في الفقرة الموالية لكلامه السابق -بعد استشهاده بقصة يونس بن متى عليه السلام، والآية 16من السورة 138: الرعد -«فلو كشف غطاء الحكمة عن أبصار المترين، وعيون المميز من القوم العمين، لرأوا رقائق أنفسهم راكعة مع الراكعين، ساجدة مع الساجدين، وأشباحهم الظاهرة الجامعة لهذه الدقائق الباطنة كأنها خشب مسندة، وعمد ممددة، لايستطيعون السجود وهم سالمون»(1)، عندها يتسرع ويتشدد ابن عربي في النقد حتى لانقول يتطرف ويغالي ويتعصب لرأيه خارجا بذلك عما رسمه لنفسه من موضوعية الشرح، فيقول : «قوله [ابن قسي] : وأشباحهم الظاهرة الجامعة لهذه الدقائق الباطنة كأنها خشب مسندة، وعمد ممددة، لايستطيعون السجود وهم سالمون. فكلام مقلد في جميع ما قاله، ماعنده علم بما هو الأمر عليه. وقد شهد على نفسه بهذا القول أنه في جميع ما ذكره من الحقائق والعلوم ناقل مقلد من غير ذوق ولا كشف من ذاته، وإلا فأين هذا النفس من ذلك النفس؟ فلقد أراحنا هذا الرجل منه بهذا القول وأزال عنا الغلط الذي اعتقدناه فيه وعلمنا أنه ناقل حديث وحامل فتوى وحاكي رواية، فشرحنا إنما لمعنى من نقل عنه والحمد لله رب العالمين. فصحت الرواية أنه ينقل عن العبد الصالح في هذا الكتاب، وهو خلف الله الأندلسي كان من الأكابر الأميين، فكان يأتي لهذا الرجل فيصف له ما يتلقاه من الروح القدسي والنور الإلهي في قلبه، وكان عند هذا المؤلف فهم وإفصاح في خطابه متضلع من الأدب واللغة ووجوه القريحة في صنعة الكتابة ، فكسا تلك المعاني ألفاظا أدبية خطابية على قدر فهمه، وقد يخل بالمسألة في بعض الأماكن لقصور فهمه عما جاءه به ذلك العبد الصالح، ومنها هذا الكلام الذي قاله في الأشباح أنها خشب مسندة، هذه لايقولها ذلك الرجل أصلا، فقد حصل لنا الفرقان بين ماهو منه وبين ماينقله» (2).

ويريد ابن عربي أن يستدل على صحة ادعائه هذا، فيتابع قوله :«على أني أعرف بأحواله من غيري، فإني اجتمعت بولده ، وكان ذا فهم وفطنة فسألته عن أحوال أبيه فوصف أحوالا تدل على ما ذكرناه من قصوره.

وفي حديث ترك شيخة ابن خليل له ولأمثاله <3>غنية<3> في معرفة

---

(1)- خلع النعلين ، ص [13] .

(2)- مخ . ش . خ . ن - ش . ص [46] ، [47] .

<3>- في الأصل « عنه »وقد رجحنا ما أثبتناه .

حاله وضيق مجاله، وفي رسالته لعبد المؤمن بن علي وكلامه فيها في إشارته إلى نفسه، ولم يكن الأمر كما ذكره وانعكس الأمر عليه، يدل على أنه لم يكن محققا في شأنه وأنه كان جاهلا بمرتبته ونفسه» (1).

يحاول ابن عربي هنا أن يحدد مرجعية ابن قسي في شخص واحد، للأسف لاتقدم لنا المصادر المتوفرة على اختلافها أية معلومات عنه، ولا نعلم عنه سوى مايذكره ابن عربي من أنه **«من أكابر الأميين»** (2) بلغ من العلم اللدني مبلغا أهله لتلقي الإلهام من **«الروح القدسي والنور الإلهي»** (3).

نتساءل إلى أي مدى يصح ادعاء ابن عربي هذا ؟.

إن دعواه في نظرنا باطلة جملة وتفصيلا لبطلان أساسها ، فهي متهافتة من كل وجه :

فمن وجهة أساسها، تصادر على فرضية صوفية يكون الصوفي من خلالها يتماهى ويتشبه بالنمط النبوي الأمي، وتراهن على أن قلب الولي مملوء بالحضور النبوي، وبالتالي فالأمية بذلك لن تكون في هاته الفرضية عائقا معرفيا ووجوديا لبلوغ العلم اللدني، إذ المجاهدة تفضي للمكاشفة ولو كان صاحبها أميا!! ومن هنا تعمد هاته الفرضية للمماثلة بين أمية الولي وأمية النبي محمد صلعم، وتجعل الأولى تستمد مشروعيتها من الثانية، كما تماثل بين كرامة الولي ومعجزة النبي، وتجعل الأولى قبسا من الثانية، ومن هذا المنطلق فإنه إذا كانت الأمية بالنسبة للنبي محمد دليلا على صدق نبوته ووحيه، فإن أمية الولي دليل على صدق ولايته وسلامة دينه، وإثبات لصحة كشفه (4).

لا يخفى ما لهاته الفرضية من خلفيات غنوصية ، ومالها من أسس واهية تتنافى ومقررات العقل والنقل.

إذ كيف يمكن لشخص أمي أن يسلك سبيل مجاهدة الورع والإستقامة، وبالأحرى مجاهدة المكاشفة دون الإطلاع على الكتاب والسنة والعلم بأحكامهما؟ وكيف يمكن

---

(1)– مخ . ش. خ . ن – ش. ص [47] .

(2)– ن . م . ص [46]

(3)- ن . م . ن . ص

(4)– من أمثال هؤلاء "الأولياء "الذين تنسب لهم "الأمية"، خلف الله الأندلسي (حسب مايذكره ابن عربي في مخ . ش. خ . ن– ش . ص[46]، الفتوحات مج 312/1)، وأبي يعزى يلنور بن ميمون (ت572هـ/ 1176م) بالمغرب (أنظر : التادلي: التشوف، ص 215 فما بعد ت77 ، تحقيق أحمد التوفيق منشورات كلية الآداب بالرباط 1984)، وعبد العزيز بن مسعود الشهير بالدباغ (أنظر : أحمد بن المبارك : الإبريز ، ص24 ، ط . دار الفكر . د . ت).

ومن ذلك مارواه أبو بكر السجزي عن الجنيد (ت297هـ/ 909م) أنه قال : « كان عندنا ببغداد عبد أسود أعجمي اللسان ، نسأله عن القرآن آية آية فيجيبنا عن ذلك بأحسن جواب وهو لايحفظ القرآن ، وتلك دلالة ولايته !» (سهل التستري : تفسيرالقرآن ، ص 5 . ط . مصر د . ت).

تصور ذلك لمن هو أمي لايقرأ ولايكتب؟ وأين ذلك من حديث*العلماء ورثة الأنبياء*؟ (1)، ومن قوله تعالى : *إقرأ باسم ربك الذي خلق، ۝ خلق الإنسان من علق، ۝ إقرأ وربك الأكرمْ ۝ الذي علم بالقلم ۝. علم الإنسان ما لم يعلم،* (2).

إننا قد لاننفي قول الصوفية بإمكانية تأهل الصوفي -منة من الله وبعد مجاهدتي الورع والإستقامة (التحلية والتخلية)- لمنزلة الولي والولاية، ولكن مانتكره بشدة ادعاء ابن عربي وأمثاله أن يكون ذلك بإمكان الإنسان الأمي.

ثم هل يمكن الحديث عن مكاشفة الصوفي- الولي، دون إدخال في الإعتبار التكوين المعرفي له ؟.

إن معظم الصوفية يتحاشون الحديث عن هذا، وينصون على أن مكاشفاتهم (تأويلاتهم الإشارية)، بروق لامعة، ولوائح سانحة، وطوالع كاشفة، ترد منة وكسبا على القلب المهيإ بمجاهدتي الورع والإستقامة (التحلية والتخلية)، فتزيح الحجب أمامه فيكاشف بالحقائق الإلهية (3)، ومن هنا كنا نجد أغلب الصوفية ينسبون مؤلفاتهم وأفكارهم وتأويلاتهم وأقوالهم إلى هاته السوانح والطوالع، مدعين أن لادخل ولا أثر لأحد فيها سوى ما ألهموه من الحضرة القدسية.

فابن قسي مثلا ، يقرر أن كتابه "خلع النعلين" هو ثمرة فتح ومكاشفة (4)، وابن عربي يؤكد غير ما مرة في "الفتوحات المكية"، أن ما يذكره من أفكار وإن تضافرت مع غيره أحيانا فإن مرجعها ما كاشفه الله به لاما اطلع عليه وقرأه (5) عند غيره ! ويذهب إلى أن كتابه "فصوص الحكم" ألفه بأمر من النبي محمد ص في رؤيا منامية له بدمشق سنة 627هـ حيث سلمه كتاب "الفصوص" وقال له :***«خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به»***(6) ، ويزيد ابن عربي توضيحا للأمر فيقول : ***«فما ألقي إلا مايلقي إلي ، ولا أنزل في هذا المسطور إلاماينزل به علي ، ولست بنبي رسول ولكني وارث ولآخرتي حارث»*** (7).

(1)- حديث رواه أحمد والأربعة وآخرون عن أبي الدرداء (أنظرحول تخريج هذا الحديث : العجلوني : كشف الخفاء ، ج64/2 رقم 1745) .
(2)- الآيات 1-5 من السورة 96 : العلق .
(3)- أنظر : الغزالي: الإحياء، ج 1 / 19-21 ، 54 ، 301 ؛ ابن خلدون : شفاء السائل ص: 34 -46 ، 57-62 ، تحقيق الأب اغناطيوس عبده اليسوعي .
(4)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ، ص [7] ، [9] ، [10] .
(5)- أنظر مثلا : الفتوحات مج136/1.
(6)- ابن عربي : فصوص الحكم ، ج1 / 47 ، تحقيق أبو العلاء عفيفي .
(7)- ن . م . ص 48 .

وما قاله ابن قسي عن كتابه "خلع النعلين" وابن عربي عن "الفتوحات" و"الفصوص" قيل عن "الحزب الكبير" لأبي الحسن الشاذلي وعن "دلائل الخيرات" للجزولي (ت869هـ/ 1464م) "، وقال به ابن قضيب البان (ت1040هـ/ 1136م) في كتابه "المواقف الإلهية".

لئن لم يجعل معظم الصوفية لمرجعياتهم الفكرية أثرا فيما كتبوه، مفضلين نسبته إلى الإلهام والإشراق والمكاشفة، فإن سنن العلم وقواعد المعرفة الموضوعية، ومتطلبات الحقيقة العلمية، تأبى إلا إبراز ماسكت عنه هؤلاء.

إنه لاحديث عن إلهام أو إشراق أو مكاشفة، مالم تكن هناك منطلقات نظرية، واهتمامات فكرية، وانشغالات نفسانية – مجتمعية، ومرجعيات معرفية، وانتماءات مذهبية، تنقدح في ذهن الإنسان فتملأ وجدانه وكيانه، حينئذ يستنبط من خلال استبطانه لها حدوسه وأفكاره.

وقد لمح لهذا ابن خلدون عندما ذكر في كتابه :"شفاء السائل" أن أذواق الصوفية وحد وسهم وكشفهم لاتخرج عن كونها علوما كسبية يعوزها الدليل، فحاصل مذهبهم ***«إذا خلص وهذب، واتضح للفهم موضوعه ومسائله ، أنه ترتيب للوجود قريب من ترتيب الفلاسفة شبيه بآرائهم الكسبية وعلومهم ، من غير برهان يشهد له ولا دليل يقوم عليه»***(1).

ومن هذا المنطلق، نحن لانعارض أن يكون شخص بعينه أو أشخاص من مرجعيات ابن قسي، إذ لا إبداع إنساني من العدم ، ولكن ماننكره على ابن عربي ولا نستسيغه أن يكون شخص أمي يسمى خلف الله الأندلسي المرجع الفكري لابن قسي ، مع ماعرف عن ابن قسي من سلوكه مسالك كبار الصوفية-كما بينا (2)-، وما ذكر عنه من تضلع في اللغة على حد قول ابن عربي نفسه (3) ، ناهيك عن إشادة ابن العريف بكتابات ابن قسي (4).

إن أفكار ابن قسي تجد أرضيتها وبذورها ، وتفسيرها ، في المرجعيات الفكرية التي سبق ذكرها (5)، دون إهمال الخصوصية الذاتية له.

ثم وجه آخر من وجوه تهافت دعوى ابن عربي ضد ابن قسي وهو وجه استدلاله على ادعائه، فابن عربي يقدم لنا – كما ذكرنا سلفا – مايعتبره في نظره حججا على

---

(1)- ص . 52 .

(2)- أنظر : المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة.

(3)- أنظر : ابن عربي : مخ . ش . غ . ن – ش . ص[4] ، [46] ، [138] ، [139].

(4)- أنظر : المحبث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة .

(5)- أنظر : المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة وخاصة المعطى الثاني .

صحة دعواه من أن ابن قسي «ناقل حديث وحامل فتوى وحاكي رواية» (1) عن خلف الله الأندلسي من الأكابر الأميين (1)، على أن حججه الثلاث تبقى في نظرنا قاصرة جدا، ولا تفي بالمطلوب.

فحجة اجتماعه بولد ابن قسي ومساءلته له عن أحوال أبيه، لايمكن أن تكون حجة مادام لم يفصح لنا ابن عربي عن فحوى الأسئلة التي وجهها لولد ابن قسي ومضمون الأجوبة، حتى نسلم دعواه.

أما حجة ترك شيخه ابن خليل له، فالأولى أن ينظر لهذا الخلاف من منظور الإختلافات السياسية داخل اتجاهات المريدين بالأندلس (2).

---

(1)– ابن عربي: مخ.ش.خ.ن–ش.ص[46]، وقارن ص [47] حيث يذكر ابن عربي الأدلة المبررة لدعواه، وقد ذكرناها في سياق سابق.

(2)– انظر ما كتبناه في المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة حول الجناح المسالم والمهادن من مريدي الأندلس الذي تزعمه ابن العريف، وكان من ممثليه بلبلة – كماسبق ذكره – عبد الغفور بن إسماعيل بن خلف بن عبد الله السكوني، وهو أخو الفقيه أبي الحسن خليل بن إسماعيل بن خلف بن عبد الله السكوني.

هذا وإننا لم نتعرف بالضبط على من هو ابن خليل الذي قال عنه ابن عربي أنه كان شيخا لابن قسي وأنه من أهل لبلة (أنظر : الفتوحات، مج176/1).وأنه ترك ابن قسي (أنظر:مخ. ش.خ. ن – ش . ص [47]).

فبنو خليل اللبليون الذين وقفنا على ترجمتهم لايرجح أحد منهم شيخا صوفيا لابن قسي. فأبوهم أبو محمد أو أبو الحسن خليل بن إسماعيل بن خلف بن عبد الله السكوني (كان حياسنة 557هـ)– وهو أخو عبد الغفور المذكورسابقا– عرف بالفقه والفتيا لا بالتصوف، وولي الصلاة والخطبة ببلده لبلة (أنظر: ابن الآبار: التكملة، ج310/1 ت 840 ،تحقيق عزت العطار)، أما ولده أبو العباس أحمد بن خليل ، فكان فقيها محدثا حافظا لاصوفيا بالإضافة إلى صغر سنه ، فقد ولد سنة 522هـ وتوفي سنة 580هـ (أنظر: ابن الآبار: التكملة ، ج 83/1 ت 219 تحقيق عزت العطار)، ونفس الأمر بالنسبة لأخيه أبي محمد عبد الحق بن خليل (ت580هـ) (أنظر: ابن الزبير : صلة الصلة، ص 4 ت 8 تحقيق بروفنسال). وبذلك لم يبق أمامنا من فرع السكونيين اللبليين الذين عرفوا بالتصوف سوى أبي محمد عبد الغفور بن إسماعيل بن خلف بن عبد الله السكوني– الذي ذكرناه في سياقات سابقة –. فعبد الغفور هذا–كما أشرنا–عرف بالتصوف، فقد «روى عن أبيه وعن أبي الحكمبن برجان وأبي العباس بن العريف، رحل إليهما مرارا ولازمهما، وروى معهما عن غيرهما» (ابن الزبير : صلة الصلة ، ص37 ، 38 ت 52 ،تحقيق بروفنسال)، واشتهر عنه أنه «من أهل الكرامات وإجابة الدعاء» (ابن الزبير : ن.م.ن.ص.ت52) وقد أشرنا سابقا، أنه كان من مناصري الجناح المسالم لابن العريف ،ولذا وقع بينه وبين مريدي الغرب من أبناء منطقته المتشددين (جناح ابن قسي) خلافات راسله بشأنها ابن العريف حاثا إياه على «تأليف القلوب» (أنظر: ابن العريف : مفتاح السعادة ص 199 تحقيق عصمت دندش؛ وقارن: المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة ص58 والهامش 3 منها ، ص72 والهامش1 منها). وعندما اندلعت ثورة المريدين بشلب ولبلة وغيرهما فر إلى المشرق سنة 540 هـ (أنظر: ابن الزبير، صلة الصلة، ص 38ت 52 تحقيق بروفنسال). ===

أما حجة ادعائه "المهدية" في مراسلته لعبد المومن (1)، فإن ادعاء المهدية لم يكن أبدا في تاريخ الفكر الإسلامي دليلا على قصور أحوال مدعيها، بل غالبا ماكنا نجد مدعي "المهدية"، مؤسسي دول، أو زعماء حركات سياسية وفكرية، أو مخططي ثورات اجتماعية، نجحوا أحيانا وفشلوا أحيانا أخرى.

فادعاء ابن قسي "المهدية" يدل في نظرنا على كفاءة فكرية وسياسية لديه، فمن خلال تبنيه شعار "المهدية " أعطى لثورة المريدين مضمونا مجتمعيا ومشروعية دينية-ثقافية. حيث كان مفهوم "المهدية " - في المجتمع الإسلامي - مفهوما إيديولوجيا-دينيا يحمل طموحات إصلاحية مجتمعية (2).

وفشل ابن قسي في تحقيق مشروعه السياسي - المجتمعي، لايعني *أنه لم يكن*

=== فهل كان يقصد ابن عربي بابن خليل عبد الغفور (وهو أخو خليل كما قلنا) ؟ فإن صح الأمر هل يمكننا في ضوئه تلمس طرق الإتصالات بين ابن العريف وابن قسي من جهة، وابن برجان وابن قسي من جهة أخرى باعتبار رواية عبد الغفورعن ابن العريف وابن برجان وملازمتهما ؟.

إن هذا مجرد احتمال ضعيف جدا لشحة الأخبار المتعلقة بعبد الغفور شخصيا، ولانعدام أية إشارة مصدرية واضحة لصلته بابن قسي، ولأن رسالة ابن العريف -التي كتبها قبل سنة 536بسنوات- لابن قسي تؤكد على أن هذا الأخير لما سمع به ابن العريف كان شيخا له مريدون يأخذون عنه العلم (أنظر : الرسالة الثانية من رسالتي ابن العريف لابن قسي بالملحق الثاني بهذا الكتاب، وقارن فيما سبق ص56-60)، على أنه إن صح الأمر فالخلاف بين ابن قسي وعبد الغفور هو -كماسبق القول - خلاف سياسي، واختلاف بين اتجاه مهادن مسالم، واتجاه ثائر مناضل.

ومع ذلك يبقى السؤال : من هو ابن الخليل اللبلي - الذي ذكره ابن عربي وقال عنه أنه شيخ ابن قسي وأنه تركه - إذا لم يكن هو عبد الغفور الذي لم يعرف بهذا الإسم ؟.

فهل هو أبو عبد الله محمد بن عبدالله بن خليل القيسي(ت570هـ / 1174م) الذي روى عن ابن برجان وكان «عالي الرواية، متمكنا في الدراية، شاذا في المعارف ، وبرع في مدارك العقول»؟ (أنظر: أحمد بن القاضي المكناسي: جذوة الإقتباس ص 265 ت 273، ط دار المنصور الرباط 1973)، ولكن ابن خليل القيسي هذا اختلف بشأنه، فابن الأبار في "التكملة" ينص على أنه من أهل لبلة ، بينما آخرون يرون أنه إما إشبيلي أو قرطبي، فهو كما يقول ابن عبد الملك في "الذيل والتكملة") ليس من بني خليل اللبليين لأن هؤلاء سكونيون وهو قيسي (أنظر: ابن عبد الملك : الذيل والتكملة ج305/6 ت 796 ؛ أحمد بن القاضي : جذوة الإقتباس ، ص 265ت 273 ؛ العباس بن ابراهيم المراكشي: الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج 108/4-110 ت 504 ، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، المطبعة الملكية 1976). أضف إلى ذلك أنه لم يشتهر بالتصوف بينما ابن خليل الذي يذكره ابن عربي، ينص على أنه من مشايخ الطريق وأنه لبلي (الفتوحات ج 176/1).

هكذا نخلص إلى القول بأننا لم نتمكن من التعرف تعرفا دقيقا وواضحا على ابن خليل هذا، حسب ماهو متوفر من مصادر ووثائق. على أنه وبكل يقين إذا صحت رواية ابن عربي من ترك ابن خليل لابن قسي، فإن هذا الخلاف كما سبق القول مصدره ***بكل تاكيد سياسي، ولايدل أبدا على قصور حال ابن قسي كما يدعي ابن عربي***.

(1)- تعد هاته الرسالة في حكم المفقود.

(2)- أنظر ما كتبناه في المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة.

-كما ادعى ابن عربي - «***محققا في شانه وأنه كان جاهلا بمرتبته ونفسه***»(1)، فكثير هي الثورات التي انتكست وانهزمت، رغم أنها كانت ذات مضامين مجتمعية وأهداف إنسانية سامية، وكثير هم الزعماء والمفكرون ذووا الطموحات الإنسانية والقيم التحررية النبيلة الذين قضي عليهم، فعذبوا أو قتلوا، ولم يكن أبدا تعذيبهم وقتلهم وفشلهم دليلا على جهلهم بنفوسهم وبمرتبتهم، بقدرما كان دليلا على طموحاتهم وإخلاصهم لمثلهم ومبادئهم، وأفكارهم ومعاناتهم لها، وتلك خصلة صوفية أساسية، وفضيلة إنسانية تمتع بها ابن قسي.

على أن دعوى ابن عربي ضد ابن قسي، ماتلبث أن تتهافت إذا ما تساءلنا عن مدى اقتناع ابن عربي الذاتي بصحة ادعائه وعن موضوعية فحواه ؟.

فقد يخطر بالبال أن ما ادعاه ابن عربي على ابن قسي، من أنه «***ناقل حديث وحامل فتوى وحاكي رواية***»(2) من غير ذوق ولا كشف من ذاته، أصبح حكما قطعيا لديه، ولكن الأمر خلاف ذلك، فسرعان ما يتراجع ابن عربي صراحة وضمنا عن هاته الدعوى، لكن مع احتفاظه وتمسكه بانتقاداته الأولى والمتمثلة على الخصوص في ضبط خطأين رئيسيين (الأول والثاني) (3) من بين الأخطاء الرئيسية الثلاثة التي سبق ذكرها، وما يترتب عنهما من مزالق.

تراجع ابن عربي عن ادعائه بأن ابن قسي «***ناقل مقلد من غير ذوق ولاكشف من ذاته***»(4)، يمكن رصده في أكثر من موضع من كتابه "شرح خلع النعلين لابن قسي"، فبعدما أدلى بدعواه تلك في ص [46]، [47]، يعود في الصفحات التي تتلوها ليثبت العكس.

فلدى حديثه عن خطإ ابن قسي في مطابقته بين الممثل والمثال لدى كلامه عن جهنم وأنها «*في نفسها على صورة حية* »(5)، يقول ابن عربي : إن ابن قسي لو «***علم الحضرة التي رآها*** [أي جهنم] ***فيها ما قطع أنها على صورة حية، ولعرف أن الحق مثلها له في هذه الصورة***»(6).

---

(1)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص [47] .
(2)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص [46] .
(3)- وهما: ***أ-يطابق ابن قسي بين الممثل والمثال بين عالم المعنى وعالم التمثل البرزخي.***
ب- يتكلم ابن قسي على حاله لا على ماهو الأمر عليه في نفسه.
ولقد سبق أن أوردنا هذين المأخذين إلى جانب المأخذ الثالث في سياق سابق.وناقشنا على الخصوص المأخذ الثالث الناص على أن ابن قسي: «***يسمع خبرا قد روي ولايعلم صحته من فساده***»(مخ . ش.خ.ن – ش.ص [144]، [145])،حيث أن المأخذين الأول والثاني قد اقتنعنا بصحتهما ووجاهتهما.
(4)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص [46] .
(5)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ، ص [97] .وقارن نفس المعطيات في ص [49]، [106-108].
(6)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص [133] .

وعند تعليقه على حديث ابن قسي حول نعيم الجنة يقول ابن عربي : إن ابن قسي ذكر كلاما «*لايمكن لي ولا لغيري أن يشرحه بأحسن من ذلك، ولايصفه بأعلى مما وصفه، مع حسن عبارة، ولطف إشارة، وتحقيق أنباء عن الأمر بما هو عليه محررا محققا، لايخالفه فيه أحد من أهل الأذواق من المتقدمين والمتأخرين ولاحجة لعلماء الرسوم على رد شيء منه، إلا من عاند وكذبه فيما قاله من غير دليل على تكذيبه ولابرهان، فكفانا مؤونة الكلام علي ، إذ لانأتي في ذلك بأحسن مما أتى مع أطول وإسهاب لكنه طيب عذب المذاق*»(1).

ولدى شرحه لكلام ابن قسي عن "طوبى" وأنها أم الملائكة والحور، يقول ابن عربي: «*فالذي قاله هذا الرجل، أن الله خلق من طوبى الملائكة والحور، فلا أصدقه ولا أكذبه. على غير أنا ماوقفنا على ذلك لغيره وهو ممكن، مع أنا نعرف من أي شيء خلق الله الملائكة، فسلمنا له حاله*»(2).

ولما تكلم ابن قسي-عند ذكره حديث الأوعال-عن طرق التنزيلات الرحمانيات(3)، قال ابن عربي في شرحه، «*ولكن الإمام* [أي ابن قسي] *مثل له في كشفه طرق التنزيلات سماوات وربما سمع عند ذلك الكشف سرد هذا الحديث فحكم بذلك على ما كـ<و>ـشف به في عالم المثال*» (4).

وهكذا نلاحظ أن ابن عربي لم يعد ينفي الذوق والكشف عن ابن قسي، بل نجده يسلم بحاله، ويعتقد بإلهاماته وكشوفه، مسايرا بذلك موقفه الذي أبداه في بداية شرحه قبل ذكر ادعائه، حيث يصف ابن قسي بـ"*ـالعارف*"(5)، ويقول عند شرحه لقولة ابن قسي «*فليتخذها لنفسه* رحمى خلد، ونعمى أبد »(6): «*قلنا*[أي ابن عربي] *هذا الرجل يغلب على ظننا أنه من أهل الذوق فله الكلمة الحق والقول الصدق*»(7). ولما نسب ابن قسي لنفسه الكشف والولاية بقوله :«*ولما كانت ملكوتية الإلقاء أمية الإخبار*

---

(1)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص [138] ، [139] .

(2)- ن . م . ص [147] .

(3)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين [152] .

(4)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص[158]، وقارن ص [172] ، حيث يقول ابن عربي : أن ابن قسي تبين «*صورة الأمر على حسب ما مثل له . فإنه كان والله أعلم من أهل المثل لامن أهل الوحي الصريح ،ومن كان من أهل المثل فإنما يتكلم ويبدي مفهومه مما مثل له، وقد يصيب العابر في تعبير الرؤيا وقد لايصيب* » .

(5)- أنظر : ابن عربي : مخ . ش . خ . ن – ش . ص [13] .

(6)- خلع النعلين : ص [2] .

(7)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص [17] .

والإملاء ، وفتح لي عن مغالق الأبواب، وبطائن الأسباب، فرأيت حدائق الرحمة علما حقا، وكشفا صدقا، من غير حجاب»(1)، علق ابن عربي على هذا الكلام فقال : ***«فحدائق هذه الرحمة هي التي كشفت له وعاينها، ولا أدري هل أعطي منها شيء أم لا، الله أعلم بحاله»***(2).

وعلى الحقيقة، فابن عربي لم يكن مقتنعا كامل الإقتناع بأن ابن قسي ***«ناقل حديث وحامل فتوى وحاكي رواية»*** (3) لايتكلم عن كشف ، وأنه مجرد ناقل كلام خلف الله الأندلسي (من أكابر الأميين)، إذ عند شرحه لترتيب الموجودات والفيض الوجودي لدى ابن قسي، نجد ابن عربي وقد سبق له أن ادعى دعواه المذكورة، يعود هنا ليشكك فيها، فيقول: ***«هذا*** [أي ترتيب الموجودات] ***أعطاه كشفه أونقله عن خلف الله؟ »*** (4).

ونفس التردد يعبر عنه ابن عربي في "الفتوحات" حيث يقول بصدد البعث : *إن هناك من يرى أن الإعادة تكون في الناس كالبدء من خلق من طين ونفخ ونكاح واجتماع،* ***«وكل ذلك في زمان صغير ومدة قصيرة على حسب مايقدره الحق تعالى، هكذا زعم الشيخ أبو القاسم بن قسي في "خلع النعلين" له، في قوله تعالى: "كما بدأكم تعودون" [الآية 28 من السورة السابعة : الأعراف)] فلا أدري هل هو مذهبه أو هل قصد شرح المتكلم به وهو خلف الله الذي جاء بذلك الكلام وكان من الأميين ؟ » (5).***

على أن ابن عربي ما يلبث أن يحسم هذا التردد لصالح ابن قسي عندما ينص بصدد حديثه عن معرفة *« منزل عذاب المؤمنين من المقام السرياني في الحضرة المرادية المحمدية »*(الباب التاسع والتسعون ومائتان) أن هذا المنزل يتضمن***«علم بدء الخلق وإعادته وكيفية إعادته، فإن أهل الكشف اختلفوا في الكيفية فذهب ابن قسي إلى كيفية انفرد بها وذهب الآخرون إلى غير ذلك على اختلاف بينهم وكذلك اختلف فيه علماء النظر الفكري، ويتضمن علم المحبة الإلهية وثبوتها وعلم الستور التي بين المحبوبين وبين مايؤدي لووقع من غيرهم إلى عقوبتهم[...]»(6).***

---

(1)- خلع النعلين : ص [7] . (2)- مخ . ش . خ . ن - ش . ص[29] . (3)-ابن عربي : ن . م . ص [46].

(4)- ن . م . ص [86]. ولايذكر ابن عربي إسم خلف الله الأندلس (من الأميين) في شرحه لـ"كتاب خلع النعلين" إلا مرتين ، الأولى بصفحة [46] والثانية هنا . ولايذكره في "الفتوحات المكية" إلا مرة واحدة (مج312/1) (أنظر : الهامش بعده) .

(5)- مج 312/1 . هاته الآية ضمنها ابن قسي في كتابه "خلع النعلين" ص [139]. وإن كنا نرى أن ابن عربي جانب الصواب إلى حد ما في شرحه لكلام ابن قسي من الوجهة التي ذكرها، حيث أن كلام ابن قسي يبقى قابلا لكل احتمال بما في ذلك الفكرة التي نسبها ابن عربي لنفسه والناصة على أن الإعادة كالبدء تكون على غير مثال،(أنظر: الفتوحات، مج312/1 ؛ وقارن: ابن قسي:خلع النعلين، ص [22]، [62] ، [139] ؛ والهامش 222 م من التحقيق).

(6)- الفتوحات ، مج 2 / 693 .

ومعلوم أنه -كما يقول المناطقة والفقهاء- ***«ما احتمل واحتمل سقط به الإستدلال»***، فيكون تردد ابن عربي في دعواه الناصة على أن ابن قسي ***«ناقل حديث وحامل فتوى وحاكي رواية»*** عن خلف الله الأندلسي (من الأميين) ! مؤشرا لصالح ابن قسي ، فتبطل لذلك في نظرنا دعوى ابن عربي.

على أنه إذا أبطلنا ادعاء ابن عربي هذا من حيث أسس الإدعاء (أمية المرجعية : خلف الله الأندلسي)، ومن حيث بيناته واستدلالاته، فإن هذا لايعني أبدا بطلان المآخذ الأخرى، أو نفي الأخطاء والمزالق المذكورة سلفا. فبطلان دعوى بعينها لايعني نقض الدعاوي الأخرى التي نرى أن أغلبها صائبا.

ولانرى تفسيرا لتردد ابن عربي في إقرار دعواه، سوى أنه لما ذكرها متسرعا تحت وطأة الإختلاف الفكري، عاد ليتحفظ إزاءها تحفظا شديدا بعد هدوء وروية، وهذا التحفظ الشديد هو الذي كان وراء تردد ابن عربي في إقرار ادعائه.

على أنه بعد تنحيتنا لهذا الإدعاء الذي حاولنا إثبات بطلانه، فإن الأحكام والتقويمات الأخرى لابن عربي، سواء كانت تلك المجدة لابن قسي أو القادحة فيه ليست أحكاما مطلقة ثابتة، وإنما هي أحكام وتقويمات نسبية حركية أي تتكيف مع الصيغ الفكرية لابن قسي وتتلون بتلونها، وتلك ميزة أساسية في انتقادات ابن عربي.

فنسبية النقد والتقويم تدل على موضوعية الناقد وكفاءته في تقويمه وأحكامه. وتلك الموضوعية هي - كما ذكرنا سابقا - ماحاول ابن عربي الإلتزام بها في شرحه لكتاب "خلع النعلين " لابن قسي، وهي ما جعلته رغم الإنتقادات والمآخذ التي أبداها يصف ابن قسي، سواء في شرحه لـ"كتاب خلع النعلين" أو في "الفتوحات"، بـ"***الشيخ***" (1) و"***الإمام***" (2).

---

(1)- أنظر : ابن عربي : مخ . ش . خ . ن - ش . ص[67] ، [76] ؛ **الفتوحات** : مج 312/1 .

(2)- أنظر : ابن عربي : مخ . ش . خ . ن - ش . ص [76]، [152] ، [153] ، [156] ، [158]، [162] ، [166] ، [169] ، [170] ؛ الفتوحات مج 136/1 ، مج 326/3 ، مج 129/4 .

ولاننسى أن ابن عربي ينوه بابن قسي في "فصوص الحكم"، وفي "الفتوحات"،حيث يذكر أنه من ***سادات القوم*** (الصوفية)، ومن أهل الكشف (أنظر: ابن عربي: **الفتوحات** مج136/1، مج52/2 ، 60، 257، 693، مج7/3، 326، مج 129/4 ؛ وقارن ماكتبناه عن صلات ابن عربي بابن قسي في المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة).

فكان بذلك نقد وتقويم ابن عربي لابن قسي نقدا موضوعيا وتقويما متكاملا. ومايجب الإنتباه إليه هو أنه لايمكن أن نطالب ابن قسي أن يكون كتابه "خلع النعلين" من مستوى "فصوص الحكم"، أو "الفتوحات المكية" لابن عربي، ولا أن يكون في منزلة واحدة مع كتاب "بد العارف" لابن سبعين، فهذان مثلا، يمثلان مرحلة النضج والإكتمال في تصوف الغرب الإسلامي، بينما "خلع النعلين"، يمثل -كما ذكرنا (1)- المرحلة الوسطى منه وحلقة الإنتقال فيه، ولكل مرحلة خصوصيتها ونوعية مؤلفاتها. أضف إلى ذلك اهتمامات ابن قسي السياسية ونزعته الثورية.

وبعد ، لقد كان هدفنا من هذا المبحث بيان المظاهر الإيجابية في "كتاب خلع النعلين"، والحدود والعوائق السلبية فيه من وجهة شيخ شيوخ الصوفية ابن عربي الحاتمي. ولا نظن في هذا المضمار إلا أن تكون الممارسات النقدية والمحاولات التقويمية لابن عربي أفضل ما يمكن أن يعرض.

وأخيرا، فإن التقويم الإيجابي وإبراز المناقب من طرف ابن عربي لكتاب "خلع النعلين "، إن كان يظهر جوانب خصبة في فكر ابن قسي، فإن نقده السلبي للكتاب وإبرازه الهفوات في فكر صاحبه، لايقل أهمية في إغناء شخصية إبن قسي.

إذ الفكر الخصب الغني هو الذي يثير حوله أحكاما وانتقادات ومواقف، وتقويمات متفاوتة ومتعارضة، لم تكن أبدا -مهما كانت حادة ونابية في الحكم والوصف لدرجة التعصب أحيانا- إلا بمثابة أضواء تنير الظلال الخفية وتغري باقتحامها.

فهذا مثلا ابن عربي يعتبر أن الغزالي زلّ زلة كبيرة عندما ***«تكلم في ذات الله من حيث النظر الفكري في "المضنون به على غير أهله"وفي غيره، ولذلك أخطأ في كل ما قاله وما أصاب، وجاء أبو حامد وأمثاله بأقصى غايات الجهل وبأبلغ مناقضة»*** (2)، وما كان وصف ابن عربي للغزالي بالجهل ليقلل من شأنه. وقس على ذلك -مثلا-انتقادات ابن تيمية للصوفية والفكر الصوفي عامة، ولابن عربي خاصة، حيث رأى فيه أنه من الذين ***«جمعوا الآراء الفلسفية الفاسدة، والخيالات الصوفية الكاسدة»***(3)، وما كان ذلك لينقص من قيمة ابن عربي، ومن هذا القبيل التقويمات السلبية والأحكام المتشددة من لدن ابن عربي ضد ابن قسي.

---

(1)- أنظر : المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة .

(2)- ابن عربي : الفتوحات المكية ، مج 467/3 .

(3)- ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، مج 491/5 ، ط ، دار المعارف ، البيضاء المغرب د.ت .

المبحث الرابع : آراء ابن قسي الصوفية
أو
"نظرية" التجلي لدى ابن قسي

لايمكننا الحديث من خلال "كتاب خلع النعلين" عن مذهب فلسفي مكتمل ومتناسق لدى ابن قسي، وذلك لاعتبارين مترابطين : أولهما منهجي وثانيهما تاريخي.

الإعتبار الأول أو الإعتبار المنهجي :

كلما ذكر المذهب إلا واقترن بنزعة توحيد مجالات المعرفة والربط بينها، فكان لذلك ذا طبيعة عقلية تجريدية. إذ العقل المجرد بطبيعته الرياضية لايفهم إلا إذا وحد، والإنتهاء إلى وحدة يمر عبر عمليتين رياضيتين هما : التحليل والتركيب، يكون منتهاهما التصور، ولهذا كان المذهب الفلسفي العقلاني يقوم أساسا على التصور.

وإذا كان فلاسفة الإسلام -كابن رشد (ت595هـ/ 1198م) مثلا- يعتبرون البرهان المنطقي الصوري قمة المعقولية البشرية ، فيحاولون تأسيس الإلهيات الإسلامية على البرهان المنطقي والإستدلال النظري، فإن الصوفية بحكم تأسيسهم "الحقيقة الدينية" في "الفطرة البشرية"، وتأكيدهم على المعاناة يرجحون العمل على النظر، فيسلكون مسالك أغنى وأوسع من مسالك البرهان الصوري، إنها مسالك الذوق أو الكشف من حيث شموليته لجميع الإستعدادات الإنسانية.

لقد انتقد الصوفية من منطلق تجربتهم العقل الصوري المجرد، "العقل العقلاني"، لأنه لايساير ما يشعر به الإنسان وهو يجد الوجود، ويحيا المواقف بما تحمله من قلق وتوترات وتناقضات واهتزازات، هي في عرف "العقل العقلاني" -إن صح التعبير- أو "منطق البرهان" "لاعقلانية"، ولكنها في عرف "منطق الوجدان" هي "حق اليقين"، إذ في "منطق الوجدان" (الذوق/الكشف) ليس هناك حدودا ثابتة وفواصل ساكنة بين ما نسميه بـ"ـالعقل" و"اللاعقل"، بل هما فاعليتان بشريتان متفاعلتان متداخلتان متكاملتان في كل ممارسة وخطاب. فكان بذلك "منطق الوجدان" منطقا حركيا جدليا.

إن الصوفية إذ يؤكدون استحالة مطلقية "البرهان المنطقي"، يقيمون التأويل اليقيني لتأسيس "العلم الإلهي" أو "الإلهيات" على بداهة يعتبرونها أكثر قيمة معرفية من بداهة "البرهان"، إنها بداهة "الوجدان" أو بداهة "الكشف" و"الإشراق" و"الحدس".

وإذا كان "العقل المجرد" أو "منطق البرهان" في إحدى آلياته يستند على التحليل وإبراز الحواجز ، وصياغة القوالب والتصورات الشكلية ، فإن "الذوق" أو "الكشف"

أو "منطق الوجدان" يتخطى الحواجز ويرفض التصورات الشكلية (1). ولهذا فإن تحول الصوفية من الإهتمام بالتصورات الكلية المجردة إلى معايشة الصفات والأحوال الفردية والمعاناة الوجدانية، هو تحول من سكونية المذهب العقلاني المجرد وانغلاقه وثبوتيته إلى اللامذهبية وحيوية الإنفتاح على الوجود. ولذا كنا نجد أفكار الصوفية تأبى في أغلب الأحوال الصياغة المذهبية والتنظير العقلاني الفلسفي المجرد.

وابن قسي كشيخ من شيوخ الصوفية يستلهم في كتابه "خلع النعلين" مواجده وأذواقه وأفكاره من خلال تأويلات إشارية رمزية لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مؤكدا على أن البحث في حقيقة "علم المكاشفة" لايتم إلا بـ"ـالحدس" أو بـ"ـالذوق" أو - حسب تعبيره - بـ"ـالفتح" (2).

وهذا التأويل الإشاري- كدرجة من درجات فهم النص الديني ومستوى من مستويات قراءته، تنسب لنفسها الوعي التام والمعرفة اليقينية بالإلهيات والحضور الكامل المندمج في التجربةالدينية / الوحي/ النص الديني (3) -إذ يسلك به ابن قسي مسالك "الكشف" و"الذوق" قصد «*سماع الحق، والكلام الصدق، من حيث الحق*» (4)، يظهر الحقائق للعارف «*مثل لمع البرق من المقعد الصدق*» (5)، ويوجب على ممارسه -اقتداء بالأمر الإلهي لموسى عليه السلام *فاخلع نعليك*- مجاهدة نفسه وخلع ثوبي دنياه وهواه (الجسم والنفس) (6)، بالإنخلاع عن العقل المقيد بالظواهر الحسية الظنية والإدراكات الوهمية، والمحروم من الواردات الغيبية والإعطاءات الربانية المنبعثة عن صفاء القلب وطهارة الباطن (الوادي المقدس) التي تنحى عندها أساليب الإستدلال البرهاني وطرقه ومبادئه وقواعده، فترفع «*وساوس الكيف والأين*» (7)، وتخلع حجب «الغان والرين» (8).

لهذا كنا نجد ابن قسي يبتعد كل البعد في كتابه "خلع النعلين" عن النسق المذهبي والربط والمنطقي ووحدة التأليف. وهو يلفت انتباهنا لكل هذا عند قوله:

---

(1)- أنظر : عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي،ص153-239 .ط2 .القاهرة 1955؛ النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص 317-352 . ط 3 ، 1966 ؛ عبد الرحمن طه : العمل الديني وتجديد العقل ، ص 29-68 ، 133-226 .ط1 .1989 .

(2)- أنظر : خلع النعلين ، ص [9].

(3)- يشير ابن قسي لهذا التلازم بين النص الديني (الوحي) والفهم الذوقي وترابطهما في كتابه "خلع النعلين" بقوله : «وإنه [كتاب خلع النعلين] لما كان فتحا خبريا وكشفا نظريا» (خلع النعلين ص [9] ، وقارن:الهامش 39م من التحقيق) .

(4)- ن.م.ص [6].

(5)- ن.م.ن.ص.

(6)- .أنظر : ن . م. ص [9] ؛ وقارن : الهامشين :19، 43 م من التحقيق

(7)- : ن. م . ص [5].

(8)- ن.م.ن.ص ؛ وأنظر ما كتبناه عن نظرية الحجب لدى ابن قسي في الملاحظة 6 حول مراتب الموجودات لديه (المبحث الرابع من القسم الاول من هاته الدراسة؛وقارن: الهوامش 18 ، 19، 24،23 ، 25 ، 39م، 43م، 57 ، 84 ، 86 ، 87 من التحقيق).

«وإنه لما كان فتحا خبريا وكشفا نظريا. وكانت من مواهب الأسرار، وروائح دار الأنوار . وكانت انبعاث حياة، واخضرار نبات، وانفتاح كمام نور جنات، لم أقصد بها قصد المؤلفين، ولا طريقة تصنيف المصنفين، وإنما هو ذكر الفتح كما جاء، وعرض مكان البرق حيث أضاء. ولما اقترنت فكانت رقا منشورا، وانتظمت فكانت كتابا مسطورا، وكان عبراني النشأة في جنسه، روحاني النسبة في أصله، سميته : "كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين"، وجعلت ذلك علما منصوبا، ومثلا مضروبا، ليفهم إيماؤه، ويلقن إيحاؤه، وليعلم الفطن أن البيوت لاتؤتى إلا من أبوابها، وأن الموضوعات لاتبلغ إلا بأسبابها. فمن كان ذا عينين، فيتبين المراد من خلع النعلين، فليس إلا أن ينخلع من نعلي دنياه، ويتجرد من ثوبي شهوته وهواه، وأن يتعرض تعرض الفقير المحق لنفحات مولاه. فعسى الله أن يأخذ بيده، أو يأتيه بالفتح أو أمر من عنده، بعزته وكرمه» (1) .

الإعتبار الثاني أو الإعتبار التاريخي :

لقد مثل ابن قسي -كما ذكرنا في سياق سابق- مع ابن برجان وابن العريف، حلقة وسطى في تاريخ التصوف الأندلسي إذ ساهموا في إنعاش البذور الإشراقية الكامنة فيه والتي بذرها ابن مسرة، وعملوا على رعايتها وتطويرها مغلبين الجانب الفلسفي-الإشراقي على الجانب الزهدي في التصوف الأندلسي، وممهدين السبيل لارتقاء ابن عربي الحاتمي الذي بلغ التصوف الأندلسي الإشراقي على يديه مراتب النضج والكمال.

وإذا كان بإمكاننا وإلى حد ما الحديث من خلال كتب ابن عربي الكثيرة والمتنوعة عن مذهبه الصوفي الإشراقي أو فلسفته الصوفية، فإن هذا يبقى عسيرا بخصوص ابن قسي ذلك أن ابن عربي يمثل في التصوف الأندلسي خاصة، والإسلامي عامة مرحلة النضج والإكتمال، بينما ابن قسي يمثل مع ابن العريف وابن برجان في التصوف الأندلسي مرحلة الإنتقال وتلمس سبل النضج والإكتمال.

ولهذا فإن المتفحص لكتاب "خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" لايجد فيه مذهبا صوفيا أو فلسفة إشراقية مكتملة، بقدر ما يجد فيه بذورا فلسفية أو ملامح إشراقية، أو على حد تعبير أبي العلاء عفيفي *«لايرى الناظر في كتاب خلع النعلين مذهبا فلسفيا منسقا كاملا ولا شبه مذهب، ولكنه لاشك يرى اتجاهات يصح أن توصف بأنها فلسفية، أو أصولا لاتجاهات كان لها شأنها فيما بعد في التصوف الفلسفي عند ابن عربي ومدرسته»* (2).

---

(1)- ن.م.ص [9].

(2)- أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين" ، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية مج 1957/11 ص 75.

ولهذين الإعتبارين عنونا هذا المبحث بـ"آراء ابن قسي الصوفية"، محاولين الوقوف عند أهم آرائه في الإلهيات والكونيات والحقيقة المحمدية، مع تفادينا الحديث عن آرائه التي عرضناها في المبحث الأول من هذا القسم بخصوص الإمامة والولاية أو تلك التي وقفنا عندها في هوامش التحقيق. وآراء ابن قسي في الإلهيات والكونيات تتمحور كلها حول"نظرية التجلي"التي يمكن اعتبار ابن قسي أحد روادها الأوائل بالأندلس.

* في الإلهيات والكونيات :

أولا : في الذات الإلهية والأسماء الإلهية والمظاهر الوجودية :

لقد تناول ابن قسي العلاقة بين الله والعالم، بين الواحد والكثير، من منظور دائري مخالفا بذلك التصورين : الخطي التراتبي الذي عرف لدى الفلاسفة مثل الفارابي (ت339هـ / 950م) في "نظرية الفيض"- حيث الموجودات لديه لم تصدر عن الله دفعة واحدة وإنما فاضت عنه وفق تسلسل هرمي وترتيب رياضي -، والإنفصالي بين الله والعالم الذي عرف لدى المتكلمين والقائم أساسا على خلق الله للعالم من العدم.

لقد تبنى ابن قسي التصور الدائري على أنه حكمة إلهية فـ« *بالحكمة الربانية تدور الدوائر، وتلتقي خلقة وتلتقي طرفا حلقة الدنيا والآخرة، فيعود كل حق إلى حقيقته ويرجع كل أول إلى حال أوليته* » (1).

وهذا التصور الدائري لدى ابن قسي والمبني على مبدإ الدورة الكونية الكبرى في علاقة الله بالعالم، أو الواحد بالكثير، يتصور انطلاق الوجود من الله إلى المظاهر الوجودية (من الحق أو الباطن إلى الحقيقة أو الظاهر) وعودته من المظاهر الوجودية إلى الله (من الحقيقة أو الظاهر إلى الحق أو الباطن) فـ« *كل باطن حقيقة لكل ظاهر، وكل أعلى حقيقة لكل أدنى، هذا فيما تضايفت فيه الأنواع، وتقابلت الأطباع، وتجانست العوالم وتشاكلت الطباع* » (2).

فالعلاقة بين الله والعالم لدى ابن قسي هي علاقة تجلي، إذ عالم الغيب والشهادة هما تجليات للأسماء والصفات والأفعال الإلهية، وقلما يستعمل ابن قسي كلمات"الخلق" أو "الفيض"

---

(1)- ابن قسي:خلع النعلين،ص[139]، وقارن نفس المعطيات في ص،[13]،[14]،[21]،[22]،[23]،[24]،[138]. وكان القدماء من اليونان والمسلمين وغيرهم ينظرون للدائرة على أنها الشكل الضروري والأكمل .

(2)- ابن قسي : ن.م.ص [14] وقارن نفس المعطيات في ص [13] حيث يقول : «لكل حق حقيقة ولكل عين معنى ، فالحق ذاتك ، والحقيقة ماتؤول إليه حياتك » ، وقارن كذلك ن.م. ص [33].

أو"الإبداع" أو"الإيجاد" أو"الإبراء"وإن وردت عرضا فهو يستعملها بمعنى "التجلي" (1).

وقد تنبه ابن خلدون لرأي ابن قسي في علاقة الله بالعالم فصنفه ضمن «*أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات*» (2)، إلى جانب كل من ابن برجان وأحمد بن علي البوني (ت622هـ/ 1225م) وابن الفارض (ت632هـ/ 1239م) وابن عربي الحاتمي، وابن شودكين.

إن مفهوم "التجلي" كإجراء لفهم العلاقة بين الله والعالم في ضوء مبدإ الدورة الكونية الكبرى يقتضي الحديث على ثلاثة مستويات متضايفة .

1- الذات الإلهية . 2- الأسماء الإلهية . 3- المظاهر الوجودية .

1-2 الذات الإلهية //الأسماء الإلهية.

إن ابن قسي إذ ينص على التميز الجوهري بين الذات الإلهية في مقابل الأسماء الإلهية والمظاهر الوجودية، فهو يميز بين وجودين : وجود إلهي مطلق، ووجود كوني مقيد هو وجود المظهار الوجودية.

فبخصوص الوجود الإلهي المطلق يميز فيه بين : حضرة الذات الإلهية في ذاتها أو حضرة الذات الإلهية المطلقة، وحضرة الأسماء الإلهية.

فحضرة الذات الإلهية المطلقة ويسميها "الأحدية" أو "***الأيمن***"، هي في مقابل حضرة الأسماء الإلهية التي يسميها "***الفردانية***"(3) أو "***الأيسر***".

يقول ابن قسي :«*ينظر عز قدره من **أيمن** بما هو الله الأحد، الوتر الفرد الصمد ، ولا فصل هناك ولا عدد، ولا شفع ولازوج ولا ولد، وينظر الله تعالى من **أيسر** مما له من الأسماء الحسنى والصفات العلى التي لاتنحصر عددا ولا تتناهى*» (4).

ويتضح من كلام ابن قسي في سياق آخر أن الذات الإلهية المطلقة هي السر الغائب عنا و"*الإسم المكنون*" الذي لايعلمه سوى الحق ذاته (5)، وفي مقابل هاته الذات المطلقة أو حضرة "***الأيمن***" أو "الإسم المكنون" أو "الحضرة الأحدية " التي تميز وجود الحق في ذاته، توجد "الأسماء" أو "الصفات الإلهية" أو "***الأيسر***"، وهي جميع النعوت والأفعال والإعتبارات التي وصف بها الله ذاته. وإذا كانت الأسماء والصفات الإلهية عن

---

(1)- أنظر:ابن قسي : ن.م.ص [9]،[37-35]،[42]،[50]،[69-65]،[119]، [122]، [130]،[131] [143-142]، [154-151] ، [161-157] ، [166،165] ، [168].

(2)- شفاء السائل ، ص51، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي .

(3)- أنظر : خلع النعلين ص [43] ، [67] ، [138] ، والهامش 419 من التحقيق.

(4)- ن. م.ص[43] وقارن نفس المعطيات في ص [50]،[67]، [138] ؛ و الهامشين: 171 ، 419 من التحقيق.

(5)- أنظر:ن. م. ص[31] ، [62.61]،[82-80]،[153،152]؛ والهواش 272.139.138 من التحقيق.

طريق التخلق بها والتعلق بها والتحقق بها، تمكن الإنسان من الإهتداء إليه تعالى ومعرفته والإستدلال عليه لأنه ظاهر في موجوداته، إلا أنها لاتخوله أن يدركه في ذاته لأنه باطن بذاته.

وهكذا نجد أن التقابل بين *"الحضرة الأحدية"* أو *"الأيمن"* وبين *"الأيسر"* أو *"حضرة الأسماء والصفات"* لدى ابن قسي هو محاولة معرفية وجودية لتجاوز إشكالية العلاقة المنطقية والوجودية بين الوحدة والكثرة، بين الله والعالم - استنادا على النص الديني الذي بقدرما أكد على تنزيه الله تعالى وأحديته وأنه ليس كمثله شيء بقدر ماربط تلك الأحدية بصفات وأسماء-، وفي نفس الوقت هو محاولة إبستيمولوجية لنقد المعرفة البشرية وبيان حدودها عن طريق بيان ما يمكن معرفته عن الوجود الإلهي المتجلي للوعي الإنساني، وما لايمكن أبدا معرفته عنه لبطونه وسره وحجابيته.

2-3-3-الأسماء الإلهية / المظاهر الوجودية (عالم الملكوت والملك أو عالم الأمر والخلق)

وابن قسي إذ يبين ما يمكن أن يعرف وما لايمكن أن يدرك من الوجود الإلهي، ينقد نقدا غير مباشر الميتافيزيقيا العقلانية الإسلامية (الفلسفية والكلامية) بوضع حدود لإمكانيات العقل النظري.

على أن وضع الحدود أمام العقل النظري هو إقرار بما وراء الحدود، أي أن ابن قسي في الوقت الذي نص فيه على أنه لاقتحام مجال الغيب (الميتافيزيقا) لابد من كبح جماح العقل النظري وتجاوز تصوراته برفع «*وساوس الكيف والأين*» (1)، يفسح المجال لتأسيس معرفة بالوجود الإلهي أساسها المجاهدة والإنخلاع عن قوالب الحياة المبتذلة وعوائق المعرفة العقلية المسدودة والمحدودة، ومرتكزها "العلم اللدني" أو"الذوق" أو"الحدس" أو "الكشف" أو ما يسميه *"الكشف الملكوتي"*(2) أو *"الفتح"* (3) أو"اللمح اللامع والفتح الطالع" (4)، فمن «*تشوق لسماع الحق، والكلام الصدق، من حيث الحق يظهر له مثل لمع البرق، من المقعد الصدق، فليخلع نعلي دنياه، وليقدم صدقات بين يدي نجواه، وليعلم أن الله هو البر الرحيم، العزيز الكريم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم، لاتنفعه الطاعات، ولاتضره المعاصي والسيئات. يفتح الأبواب، ويشرح صدور ذوي الألباب، ويرزق من يشاء بغيرحساب، لا إله إلا هو العزيز الوهاب*» (5).

---

(1)- ابن قسي : ن.م.ص [5] وقارن نفس المعطيات في ص [3].
(2)- أنظر : .ن.م.ص [9]. (3)- أنظر : .ن.م.ن.ص (4)- أنظر : .ن.م.ص.[12].
(5)- ابن قسي : ن.م.ص[6].

وإذا كان لا سبيل لمقاربة "الحضرة الأحدية" /"الأيمن" فإن "حضرة الأسماء الإلهية" ("الفردانية" أو "الأيسر") يمكن معرفتها بفضل "المجاهدة" الموصلة والمصاحبة *"للكشف الملكوتي"* أو *"الفتح"* (1)، على أن معرفتنا بها تقتصر على آثارها لا على بواطنها، إذ الأسماء الإلهية باطنة بطون الذات الإلهية (2)، وإمكانية معرفتنا لآثارها تجعل العلاقة بين الله والعالم بين الوحدة والكثرة ممكنة.

فما هو الوضع الوجودي والمعرفي لهاته الأسماء الالهية؟ أهو الكثرة أم الوحدة؟ وما مكانتها المعرفية والوجودية في علاقتها "بالحضرة الأحدية" (الأيمن) والمظاهر الوجودية ؟.

إن الوضع الوجودي للأسماء الإلهية هوالتعدد والكثرة فلكل منها دلالة مميزة، لكنها كثرة ضمن وحدة، إذ «*كل إسم منها جامع الأسماء والصفات* » (3).

وبما أن الأسماء الإلهية نسب لا أعيان، فقد اتخذت بعدين :

فمن حيث مدلولها "الذات الأحدية" «*جاز أن ينعت كل إسم من الأسماء بجميع الأسماء* » (4) لوحدة الذات. وعلى هذا حياته ذاته وعلمه وقدرته إرادته (5)، فجميع الأسماء «*تجتمع في إسم، ومعاني الصفات كلها في صفة* » (6)، «*فالحي هو العالم المريد القادر السميع البصير المنعم إلى باقي الأسماء، والإسم العليم هو الحي المريد القادر إلى باقي الأسماء، والمريد هو الحي القيوم العالم الجواد المقسط إلى باقي الأسماء* » (7).

---

(1)- أنظر : ن . م . ص[3] ، [5] ، [9].

(2)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين : ص[61] ،[62] ، [121] والهامش 397 من التحقيق .

(3)- ابن قسي : ن . م . ص[151] ؛ وقارن نفس المعطيات في ص [31] ، [61] ، [135].

(4)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن – ش . ص [80] ، والجدير بالإشارة هنا أن ابن عربي–كما ذكرنا في المبحث السابق – قد تبنى موقف ابن قسي هذا وبنى مذهبه عليه واستشهد به .

(5) أنظر : .ابن قسي خلع النعلين ص [31] ؛ و هوامش التحقيق 136 ، 137 ، 138 ، 138م ، 139.

(6)- ابن قسي : ن . م . ص [135] ، وقارن نفس المعطيات في ص [66] ، [67] .

(7)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن – ش . ص [80].

إن تنصيص ابن قسي على أن كل إسم إلهي مسمى بجميع الأسماء،يذكرنا بالمبدإ الإعتزالي في وحدة الصفات الإلهية (أبو الهذيل العلاف(ت235هـ/ 849م)،(أنظر: الشهرستاني: ج1 / 49، 50)، كما يذكرنا بما نسبه ابن المرأة/ابن دهاق (ت611هـ/ 1214م) لابن مسرة ، من أن هذا الأخير يقول في كتابه "توحيد الموقنين":«*إن صفات الله سبحانه لا نهاية لعددها فعلم الله عنده حي عالم قادر سامع بصير متكلم ، وكذلك قدرته موصوفة بأنها حية عالمة قادرة مريدة لها سمع تسمع به، وكذلك القول في جميع صفاته* [...] » . (V:L.Massignon,Recueil,p,70) . والجمع بين الصفات وتضايفها ذكرها ابن مسرة - بإيجاز- في كتابه "خواص الحروف" كما بينا سلفا.

ويرى صاعد الأندلسي (أنظر : طبقات الأمم، ص. 28) أن انبادوقليس هو أول من ذهب «*إلى الجمع بين معان صفات الله تعالى وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد، وأنه إن وصف بالعلم والجود والقدرة فليس ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه أصلا بخلاء سائر الموجودات*»، ويعقب على ذلك بأن أبا الهذيل العلاف أخذ بهذا المذهب. ===

ومن حيث أن لكل إسم دلالاته المتميزة ولكل منها حكمه وعالمه وخاصيته، تعددت الأسماء الإلهية، «*فما من اسم من أسماء الله الحسنى إلا له حكم في العلو الأعلى ومعارج وتجليات علا، [...] وأسماء الله الحسنى وصفاته العليا إنما تتعدد من حيث الخلق وتكثر من حيث الأمر، وليس إلا الله الأحد الصمد الذي لا يتكثر ولا يتعدد، ولا يتقدر ولا يتحدد، ولا يطرأ عليه حال ولا يتجدد، ولا يلزمه الأزل ولا الأبد، ولا القبل ولا البعد. وإسمه الله العلي العظيم الحي القيوم، مهيمن على كل إسم عظيم، وأمر حكيم*» (1).

وعلى هذا فابن قسي ينظر للأسماء الإلهية من حيث وجودها ودلالتها على أنها ذات وضع وجودي – معرفي مزدوج : فهي وحدة واحدة لأن مدلولها "الذات الأحدية"، وهي كثرة متعددة لتجليها وتعلقها بالمظاهر الوجودية. فلا علم بدون معلوم ولا قدرة بدون مقدور ولا إرادة بدون مراد ولا باعث بدون مبعوث ولا سمع بدون مسموع الخـ

وابن قسي يقرن هذا الوضع المعرفي – الوجودي المزدوج للأسماء بوضع وجودي

== وقد قال الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م) برأي صاعد هذا (أنظر : الملل والنحل ج 1/ 49، 50).

على أنه -كما هو معلوم- ما نسب في الفكر الإسلامي -كما ذكرنا في المبحث الثاني من القسم الأول من هاته الدراسة – لأنبادوقليس ليس من أنبادوقليس الحقيقي بشيء وإنما هو مستمد من عناصر أفلاطونية محدثة ذات نزعة غنوصية وأمشاج هرمسية حرانية.

وكثيرا ما اتخذ القدماء من المؤرخين الإسلاميين للملل والنحل هاته المذاهب الأجنبية للتشكيك في معتقد مخالفيهم وإبطال دعاويهم ونقضها، كما فعل صاعد مع العلاف ، مع أنه في نظرنا أن مسألة وحدة الصفات سواء كما عرضها العلاف أو كما عبر عنها ابن مسرة أو كما بسطها ابن قسي، وإن كانت لاتخلوا من أثر للمثاقفة، إلا أن أثر المثاقفة هذا يجب ألا ينظر إليه-عند وجوده فعلا-إلا على أنه عامل مثير فقط، إذ يبقى العامل المرسب أو العامل الأساسي الماثل في العناصر المحددة للمجال التداولي للمفكر (الإنتماء العقدي والولاء المذهبي، والوضع الإجتماعي والإستعدادات الذاتية) له الكلمة الفصل فبدونه لن يكون للعامل المثير أدنى مفعول.

ومانريد أن نقرره هنا، هو أن مفهوم "وحدة الصفات" سواء بالمنظور الذي عرفه العلاف أو بالشكل الذي طرحه ابن مسرة أو بالطريقة التي عرضها ابن قسي، كان ثابت التوحيد الإسلامي عاملا مرسبا أساسيا في تكوينه وتشكيله في هاته المذاهب الفكرية، وكذا كان عاملا فعالا في تفاعلهم مع العوامل المثيرة (عملية المثاقفة).

وعليه فلم يكن مبدأ "وحدة الصفات" لدى المعتزلة أو لدى غيرهم مأخوذ محض أخذ من أنبادوقليس المنحول أو غيره كما يدعي صاعد و الشهرستاني، بل كان موجها أساسا بالعقيدة الإسلامية لهؤلاء بحكم ثابت التوحيد الإسلامي (عامل مرسب)، ولم تكن العناصر الوافدة (العامل المثير) ضمن عملية المثاقفة لديهم لتلغي هذا الثابت أو تحرفه بل كانت مجرد وسائل وإجرائيات يهدف من خلالها كل مفكر إسلامي حسب مجاله التداولي (الإنتماء المذهبي، الوضع المجتمعي، التطلع الحضاري، الإستعداد الذاتي) مقاربة معتقده الإسلامي وفهمه.

(1)- ابن قسي : خلع النعلين، ص [42] ؛ وقارن نفس المعطيات في ص [50] ، [120] ، [128-133] ، [147] ، [148]، [151].

مماثل لها، انطلاقا من تصوره الدائري وتبنيه لمبدإ الدورة الكونية الكبرى-كما ذكرنا- فينص على أن لكل إسم إلهي ظاهرا وباطنا وحقا وحقيقة، ولكل منهما أفقه وحكمه الخاصين به، فكل «*إسم من أسماء الباطن يوجد عاله الملكوتي ويحكم في ملكوته الباطن أحكام الأسماء الظواهر في الملك الظاهر، سنة كسنة وحكم كحكم، غير أن تلك ملكوتيات، وهذه ظاهريات*» (1).

وفي ضوء ما سبق نخلص إلى أن "منطق التضايف" أو ما يسميه ابن قسي "سر *التوالج وحكمة التداخل*" (2) هو الأساس المعرفي -الوجودي للأسماء الإلهية، وينبني على هذا أن المعرفة الإنسانية لاتنطلق من العالم إلى الله كما هو لدى المتكلمين، ولا من الله إلى العالم كما هو لدى الفلاسفة (الفارابي مثلا)، وإنما تنطلق من الأسماء الإلهية باعتبارها صلة وصل بين حضرة "الذات الأحدية" /"الأيمن" و"المظاهر الوجودية". فالأسماء الإلهية حجاب على "الذات الأحدية" (3) من جهة، ومن جهة أخرى هي الماسكة للوجود والقائمة عليه والمتجلية فيه، إنها الموجدة للمظاهر الوجودية، فـ«*الأسماء المسميات المائة [..] كلها حية قيومية بما هو إسم الله العلي الأعلى العظيم الخلاق العليم، إذ هو الإسم الذي هو تامة الأسماء كلها [...] وهو المهيمن عليهم بالنور الحق والكلام الصدق. وإن لكل واحد منها فلكا مفروقا وأفقا مفتوقا هو خالقه وخالق عالمه ورازقه، أعني الله وحده، بعضها مهيمن على بعض وإمام لبعض.*

وهي التي أوجدت الوجود الأمي كله ، بما في حقه من أفلاك وآفاق، ومعالي وأعماق، على اختلاف أحواله، وصيرورته وأشكاله، فإذا أرسل رسوله وأنزل تنزيله لم يرسله إلا من خيرة ذلك العالم وموضع التصرف فيه [...].

فإذا انقضت أحكام ذلك الإسم، وجاء إسم ثاني، على قرن ثاني. وربما نفد قرون وأزمان بحسب مقام الإسم وخاصيته في الأحكام والقضاء، وقد فتق أفقا وجعل خلقا، فعل فعلا مثل الذي فعل الإسم الذي نزل قبله، فانتخب رسولا من خيرة قومه وبعثه إلى خلقه وقدر عنده ماقدر من الأحكام والسنن، ونزل عليه مانزل من الصحف والفرقان»(4).

---

(1)- ابن قسي: ن.م.ص [132]؛ وقارن نفس المعطيات، في ص [42]،[128-131]،[133]،[135]، [148]

(2)- ن . م . ص [21] وقارن نفس المعطيات في ص [14] ، [135] ، [138].

(3)- أنظر : ن . م . ص [31] ؛ وقارن نفس المعطيات في ص [80 ، 81] ، [152 ، 153] ؛ وأنظر : الهامش 138 من التحقيق ، وما كتبناه عن نظرية الحجب لدى ابن قس - لاحقا-في الملاحظة السادسة حول مراتب الموجودات لديه .

(4)- ابن قسي : خلع النعلين ، ص [128] ، [129] .

وإذا كانت الأسماء الإلهية التي هي حجب "للذات الأحدية"، «*بعضها مهيمن على بعض*» (1)، فإن أول هاته الأسماء المهيمن عليها جميعا إسم "الحي" أو "الحياة الإلهية"، والذي يسميه ابن قسي "*فلك الحياة*"، فهو «*حجاب على مادونه وبساط سناء إلى ما فوقه*» (2).

فالإسم "الحي" هو «*فصل إرادي للحياة القيومية التي لاتشبهها حياة حي ولايكون كمثلها شيء*»(3). فـ"ـالحياة الإلهية" وإن حيي بها كل حي فهي تختلف في ذاتها عن حياة كل حي، وهي رغم تجليها في المظاهر الوجودية تبقى على قداستها وتميزها، إذ ظهورها في الموجودات «*ظهور النور في الإضاءة*»(4) لا ظهور النور في نفسه، إذ الإضاءة مظهر النور وليست النور ذاته، ومانعرفه وندركه ونحسه هو الإضاءة التي هي انعكاس النور على الأجسام وليس النور نفسه.

ووفق رأي ابن قسي من أن كل إسم من الأسماء الإلهية «*جامع الأسماء والصفات*» (5)، فالإسم الحي هو المريد العالم القادر السميع البصير، وبالتالي فالحياة الإلهية حياة مريدة أفاضت إراديا من نورها نورا على الذوات التي تروحنت بهذا القبول، وانفصلت من حالة الكمون إلى حالة الوجود والظهور.

وتتمظهر الحياة الإلهية المريدة بفعل الكلمة "كن" التي بها يكون الوجود إذ «*الكلمة نور يقوم في الحياة وروح فصلته تلك الإرادة وهو ظهور الروح حجما، وقيام النور جسما. فإذا أراد الأمر جل جلاله قال له : كن فيكون*» (6).

فالمظاهر الوجودية سواء في عالم الغيب والملكوت أو عالم الملك والشهادة قامت بفعل "الكلمة " التي هي إرادة الحياة وحياة الإرادة، فأمر الوجود " كن" هو الإرادة التي أظهرت الحياة وأقامت الوجود، فكلمة "كن" جعلها ابن قسي «*للأمر الملكوت حكما من حيث قضائها، وسرا من حيث بطونها واستتارها في إيجاده وحقا في إقامته. فإنه قال تعالى : *وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق،** (7)» (8).

---

(1)- ابن قسي: .ن. م. ص [128] ؛ وقارن نفس المعطيات في ص . [42]،[129]،[130]،[151].

(2)- ابن قسي : ن . م . ص [31] ، وقارن نفس المعطيات في ص[80] .

(3)- ابن قسي : ن . م . ص [31] .

(4)- ابن قسي : .ن . م . ص [31] ؛ وانظر الهامش 143 من التحقيق .

(5)- ن . م . ص [151] ، وقارن الصفحات [31] ، [61] ، [66] ، [67] ، [135] .

(6)- ابن قسي : ن . م . ص. [31] .

(7)- الآية 85 من السورة 15 : الفجر .

(8)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن – ش . ص [82] .

وابن قسي إذ يسمي "الموجودات" "كلمات" (1)، ويقرن "الكلمة" بحياة الإرادة وإرادة الحياة الإلهية، فلأن القرآن قرن " الكلمة" بـ"الروح" في قوله تعالى :*إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته، ألقاها إلى مريم وروح منه،*(2)، وربط الأمر الوجودي "كن" بالروح عند قوله تعالى :*قل الروح من أمر ربي *(3) وقرن وجود آدم بالروح في قوله سبحانه *إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين .. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، *(4). وعلى هذا الأساس اعتبر ابن قسي الكون بأسره مانعلم منه وما لانعلم، خفيه وظاهره جماده وحيوانه، فضلا عن الإنسان، جميعها حية ناطقة تسير وفق شرع رفيع وتدبير منيع (5). ولهذا نص على أن "الحياة الإلهية" تفيض على جميع الموجودات، وأن الإسم "الحي" أو" فلك الحياة "مهيمن على جميع "الأسماء" (موجودات عالمي الأمر والخلق) محيط بها.

فـ«*الفلك الحي الذي هو المحيط بفلك الرحمة التي وسعت كل شيء*»(6)، ويقصد ابن قسي بـ"الرحمة" هنا، "رحمة الإمتنان" أي منح الوجود، فالإسم "الرحمة" أو "فلك الرحمة" هو «*الحامل للوجود، ومنه بدأ الفصل وإليه يعود*» (7).

والموجودات في نظره، إن نظرنا إليها من حيث مابطن فيها من حياة (الإسم الحي) كانت وحدة متصلة (8)، وإن نظرنا إليها من حيث وجودها العيني كانت كثرة. ووفق مبدإ الدورة الكونية والتصور الدائري، يصرح ابن قسي أنه كما انفصلت الكثرة عن الوحدة، ستعود الكثرة إلى وحدتها فـ«*الأصل واحد وصل في الغيب وفصل في الشاهد، وقرب في الباطن وبعد في الظاهر*» (9).

وإذا كان ابن قسي لمح إلى أن دافع الإيجاد الذي يتم بتجلي المعاني والحقائق الإلهية هو الإرادة الإلهية في المعرفة، مشيرا بطرف خفي إلى الحديث القدسي *كنت

---

(1)- أنظر : خلع النعلين ، ص [31] ، [32] ، [147] ، [148] .
(2)- الآية 170 من السورة الرابعة : النساء .
(3)- الآية 85 من السورة 17 : الإسراء .
(4)- الآيتان 71.70 من السورة 38 : ص.
(5)- أنظر : خلع النعلين ، ص [100-103].
(6)- ابن قسي : ن . م . ص [32] .
(7)- ابن قسي : ن . م . ص [32] ، وقارن نفس المعطيات في ص.[38] ، [120] ، [121] ، [147] .
(8)- أنظر : ابن قسي: ن . م. ص.[12] ، [13] ، [31]، [32] ، [42] ، [43] ، [66] ، [67]، [96]، [126] ، [127] ، [128] ، [136] ، [142] ، [147 – 150] ، [159] ، [170] .
(9)- ابن قسي : ن . م. ص [138] .

كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فبي عرفوني *(1)، فإنه يحيلنا بذلك ضمن إشكالية التجلي إلى إشكالية المعرفة. فالحضرة "الأحدية" /"الأيمن" بحكم بطونها وخفائها، وسرها وعلمها بذاتها وبجميع الموجودات قبل إيجادها، أرادت أن تعرف فتجلت أسماؤها فكانت المظاهر الوجودية، وتعرفت إليهم فعرفوها لافي ذاتها "الأحدية" (الأيمن) ولكن في أسمائها ومعانيها (الأيسر) ، فتعددت لذلك المظاهر الوجودية في ظهورها الشهودي وإن كانت واحدة في بطونها (2)، لهذا فابن قسي عندما ينص على أن «*الحضرة الأقدسية مرآة أسرار الأكوان، عن عينها تتنزل المعاني إلى الأعيان*» (3)، إنما يقصد أن الحق أظهر معاني (ماهيات) الموجودات التي كانت ثابتة في علمه الأزلي بالتجلي الأقدسي في عالم الملكوت (عالم الأمر) والتجلي الشهودي في عالم الملك (عالم الخلق).

وبذلك فابن قسي -كما أشرنا سابقا- كخلفه ابن عربي لايقول كالمتكلمين بالخلق من العدم تفاديا لتصور سلب عدمي مطلق أوغياب مطلق إلى جانب اللامتناهي المطلق أو "الذات الأحدية" (4)، ولا يقول كالفلاسفة (ابن سينا (ت428هـ\1037م) وابن رشد (ت 595هـ\1198م)، وقبلهما أرسطو (ت322 ق.م)بـ"ـأزلية المادة" (5) حيث يكون

---

(1)- انظر:تخريجنا لهذا الحديث في الهامش 155من التحقيق ؛ وقارن خلع النعلين، ص[35] ، [115]

(2)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ، ص [42] ، وقارن نفس المعطيات في ص [13] ، [50] ، [120] ، [128 -130] ،[132] ، [133] ، [147] ، [148] ، [151] .

(3)- ن . م . ص [163] ؛ وقان الهامشين511، 512 من التحقيق ؛ وانظر : ملحق المصطلحات الواردة بخلع النعلين .

(4)- إذ لو كان الأمر كذلك للزم عند القول بخلق الله الموجودات من العدم صلته تعالى بالعدم (النفي المحض والعدم الصرف والغياب المطلق) وعلمه بالنقص المطلق ، ولكن الله هو الكمال المطلق الذي يستبعد من ذاته كل نقص ، لذا فعلمه تعالى لايتعلق بالنقص إذ شرف العلم بشرف موضوعه . فيترتب عن ذلك عدم القول بالخلق من العدم. (انظر: الجويني: الشامل، ص123-139 ، 268-272 ، تحقيق علي سامي النشار ومن معه، دارالمعارف مصر 1969 ؛ الغزالي : تهافت الفلاسفة ، المسألة الثانية ص.124-133،تحقيق سليمان دنيا ، ط.4 ، دار المعارف مصر 1966؛ عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، ص 223-239 ؛ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، ص 67-104.ط. مصر 1947 ؛ هيدجر: ما الميتافيزيقا؟ ص120،121، تعريب فؤاد كامل . ط 2. القاهرة 1974 ؛ حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة ، مج1 / 411-489 . طبعة مصر 1988) .

(5)- إن القول بـ"ـأزلية المادة" يلزم عنه اعتبار العدم هو الوجود غير المتعين ، فاللاوجود هو عدم التعيين وعدم التنظيم، ويكون الخلق بذلك هو تنظيم اللاوجود وما يلحق بالهيولى الازلية (العماء) من صور وتعيينات. (أنظر: الغزالي : تهافت الفلاسفة ، المسألة الأولى ص88 - 123 والمسألة الثالثة والرابعة ص134-159، تحقيق سليمان دنيا؛ ابن رشد: فصل المقال ، ص 41 - 43 ، تحقيق ألبير نصري نادر ط . بيروت 1986 ، تهافت التهافت ، ق.1 / 128-146، 365 - 367، تحقيق سليمان دنيا ، ط3، دار المعارف مصر، د.ت ، تلخيص ما وراء الطبيعة لأرسطو، ص24 ، 26 ، 31 ، 44 - 46 ، ط1، المطبعة الأدبية ؛عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، ص 222-239 ؛حسن حنفي : من العقيدة الى الثورة، مج 1 / 576-583).

الله صانع العالم ومنظمه ومحركه، ولكنه إذ يربط ربطا تلازميا بين تجلي الأسماء الإلهية وفعل الإيجاد للمظاهر الوجودية -بحيث يكون تجلي الأسماء وخروجها عن بطونها هو إيجاد الموجودات وظهورها- يميز بين وجودين :

1- وجود ماهوي معنوي ثبوتي باطني أزلي لموجودات عالم الأمر والخلق (عالم الملكوت والملك) في علم الله (الحضرة الأقدسية / حضرة السر)، وهو ما يسمى اصطلاحا بوجود" الأعيان الثابتة" (1).

2- ووجود عياني أقدسي وشهودي عند تجلي الأسماء الإلهية بإيجادها للموجودات في عالم الأمر والخلق (عالم الملكوت والملك).

وعلى هذا فإن ظهور ذوات الموجودات أو إيجاد المظاهر الوجودية هو في الحقيقة نقلها من حال المعلوم أو الوجود الماهوي المعنوي الثبوتي الكامن في العلم الإلهي منذ الأزل (الأعيان الثابتة)، إلى حال الوجود الفعلي العياني الظاهري (الأعيان المتحولة) بفعل التجلي. وهذا ماعبر عنه ابن قسي بقوله : ***«وإن الحجاب الرحماني وإن انفصل، فالأمر بما لم ينفصل عن حضرة السر دوك أسرار النعيم بكل إسم من أسمائه وصفة من صفاته على مانزل من مواضع أسرار الحقائق والدقائق، إذ هذه الحضرة الأقدسية مرآة أسرار الأكوان عن عينها تتنزل المعاني إلى الأعيان»***(2).

وابن قسي عندما يقول : *«ولكل أصل في معرفته ببارئه، وعلم بما شرع واستعمل فيه»*(3)، إنما يؤكد -كما بينا سلفا- على شمولية تضايف الظاهر والباطن، العين والمعنى، الوجود والماهية " الباطن" المتمثل في "الحضرة الأحدية" (الأيمن) و"الظاهر" المتمثل عند تجلي الأسماء والصفات الإلهية في المظاهر الوجودية (الأيسر)، إذ الوجود ظهور، وبذلك تكون معرفتنا بالمظاهر الوجودية عتبة لمعرفة الحقائق والمعاني الإلهية، فالمعرفة والوجود لدى ابن قسي متلازمان.

---

(1)- يعرف الكاشاني "الأعيان الثابتة" بأنها: «الحقائق الممكنات في علم الحق تعالى» (اصطلاحات الصوفية، ص 53 تحقيق عبد الخالق محمود. ط2 . دار المعارف مصر 1984)، ويعرف الجرجاني "العين الثابتة" بقوله : «هي حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج بل معدومة ثابتة في علم الله» (التعريفات، ص107، ط. استانبول، 1327 هـ).

(2)- خلع النعين : ص [163]، وقارن نفس المعطيات في ص [13] ، [31]، [32]، [40] ،[50] ، [88] ، [89] ، [90] ، [120] ، [128] ، [129] ، [130] ، [132] ، [133] ، [147] ، [148] ، [151]. وعلى هذا يكون ابن قسي من القائلين بمغايرة الوجود للماهية وأن للماهية (المعنى) كيانها ووجودها .

(3)- ن . م . ص [35] ، وقارن نفس المعطيات في ص [115] ؛ وأنظر : الهامش 155 من التحقيق .

وما دام الإيجاد ملازم للتجلي، فـ"ـالأسماء الإلهيـة "معاني لاتتجلى إلا بالمظاهر، فتكون المظاهر الوجودية الملكوتيـة والملكيـة مرائي ظهورها. وإذا كانت هاته المظاهر الوجودية تجليات للأسماء والأحكام الإلهية، وكانت بالتالي متميزة ومتمايزة عن الذات الأحدية فإن المجال الذي يتم فيـه الوصل بين الله والعالم (عالم الخلق أو الملك)، بين الواحد والكثير، بين عالم الأمر (الملكوت) وعالم الخلق (الملك) هو مجال "*الحضرة البرزخية*" باعتبار أن البرزخ ليس فقط معبرا بين طرفين بل هو كذلك بحكم مفارقته للطرفين منزلة بين منزلتي : المطلق والنسبي، الواحد والكثير، الباطن والظاهر، الحقيقة والحق، الملكوت والملك، الأمر والخلق، المعنى والعين، الماهية والوجود. منزلة بين كل الأطراف المتعارضة والعوالم المتقابلة والمتضايفة، ومن هنا فـ"ـالحضرة البرزخية" جامعة للطرفين تسمح بتضايفهما، يقول ابن قسي : «*واعلم أن الأرض والسماء حق وحقيقة والجو وصل بينهما، وأن الخلق والأمر كل واحد منهما حق وحقيقة والبرزخ الجوي وصل بينهما، وأن باطن هذا الوصل هو البرزخ بين الدارين، والأقرب من الحقيقتين. فإذا الدنيا حق والبرزخ حقيقة، ثم الدار الآخرة حقيقة والبرزخ* <حق>. *كذلك هذه الدار الدنيوية حق والبرزخية حقيقتها، ثم الحقيقة البرزخية حق والأخروية حقيقتها. فعلى هذا يكون كل باطن حقيقة لكل ظاهر، وكل أعلى حقيقة لكل أدنى، هذا فيما تضايفت فيه الأنواع، وتقابلت الأطباع، وتجانست العوالم وتشاكلت الطباع*» (1).

وحيث أن الوجود -كما ذكرنا آنفا- من تجليات الإسمين الإلهيين : "*الحي والرحيم*"، فإنه لذلك في الغيب والباطن واحد وفي الظاهر والشاهد متعدد. ولهذا فابن قسي مايفتأ يشبه فعل الإيجاد بفعل الكتابة مستلهما في ذلك آيات ومفاهيم قرآنية يؤولها تأويلا إشاريا.

فـ"ـالنون" في اعتباره إشارة إيمانية إلى "الكل الأول" الحامل لجميع المعاني والموجودات والذي من «*إفاضته تستمد الأنوار، ومن صفحة إحاطته تستمد الصحف والأسطار، وهو في هذا العالم الثقلي والملإ الملكي سر روحاني به تكون حياة نعيمهم، وإضاءة نجومهم، وفيما فوق ذلك من العالم العلوي والملإ القدسي أمر رباني عليه رست منشآت مجاريهم، وتأسست مبانيهم، ومعاليهم، وهو بحر المداد، وسر الإمداد، وحياة السبع الطرق في أعماق السبع الشداد*» (2). وإذ رمز ابن قسي "للحياة" في وحدتها

---

(1)- ن . م . ص [14] ، وقارن نفس المعطيات في ص. [40] ، [41] ، [61] ، [63] ، [64].

(2)- ابن قسي : ن . م . ص [88]، قارن نفس المعطيات في ص [89] ؛ وأنظر : الهوامش 298م ، 300، 318 من التحقيق.

وكليتها وإجمالها بـ"المداد"، فقد وظف مفهوم "القلم " للدلالة على تفصيل المجمل فالقلم هو «*الفصل الحق الذي فصل الأكوان* » (1).

ولدى عرضه لتفصيلات الأكوان والعوالم أو المظاهر الوجودية المتعددة والمتنوعة في عالم الملك والملكوت، استعمل ابن قسي تصورات ومفاهيم دينية -فلسفية- عرفانية صاغها صياغة خاصة تدفعنا للحديث عن آرائه في الكونيات ومراتب الموجودات.

ثانيا : في الموجودات (عالم الملكوت والملك) ومراتبها :

لإن تبنى ابن قسي التصور الدائري الذي يحكمه "منطق التضايف" أو -ما يسميه- "*سرالتوالج وحكمة التداخل*" (2) بخصوص إشكالية علاقة الله بالعالم -على نحو ما بينا سلفا-، فإنه يبقى ملتزما بهذا التصور على مستوى الموجودات ومراتبها، فيقدم تصورا كونيا سداسيا يحكمه "مبدأ التضايف".

يتصور ابن قسي الموجودات حلقات دائرية متداخلة متصلة مرتبة ترتيبا تنازليا بعضها عن بعض، على قمتها الله المتعالي المنزه، ويقسم الموجودات عدا الذات الأحدية (الله تعالى) إلى ست مراتب متضايفة :

1- أول هاته الموجودات الستة "*فلك الحياة والعرش المحيط*"(3)، استوى عليه الإسم الإلهي "الحي" (4)، وهو كما سبق ذكره حجاب "للذات الأحدية" ومهيمن على جميع الموجودات وسار فيها، ليس عنه فصل ظاهري إذ هو باطن الوجود كله، والملازم والضامن لاستمراريته والحافظ له من التلاشي والعدم (5)، فلم «*يكن عنه فصل، وإنما كان عنه فلك الرحمة* » (6).

2-"فلك الرحمة والعرش الكريم"(7) : هو الموجود الثاني استوى عليه الإسم الإلهي "الرحمن" (8)، وبمقتضى مبدأ تضايف الظاهر والباطن، فإن هذا الموجود الثاني هو ظاهر الموجود الأول وهو «*الحامل للوجود ومنه بدأ الفصل وإليه يعود* » (9). فـ"فلك الرحمة والعرش الكريم" هو التمظهر الفعلي الأول لقوة الحياة الكامنة الباطنة، فكان

---

(1)- ابن قسي : ن . م. ص[89] وقارن نفس المعطيات في ص [32] ، [90] .
(2)- ابن قسي : ن . م. ص [21].
(3)- ابن قسي : ن . م. ص [33] .
(4)- أنظر : ن . م . ص [50] .
(5)- أنظر : ن . م . ص [31-34] .
(6)- ابن قسي : ن . م . ص [38] .
(7)- ابن قسي : ن . م . ص [34] .
(8)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [50] .
(9)- ابن قسي : ن . م . ص[32] ، وقارن نفس المعطيات في ص [8] ، [120] ، [121] ، [147] .

بذلك فلك الرحمة «*الموجود الأول الظاهر والمفصول الواسع الذي وسع الكل قراره، فقام بالوجود قيام آدم بالبنين في خلقه وحواء بالجنين في بطنها* » (1).

وقد خلق (2) الله من ظاهر هذا الفلك "روح القدس" أو "الحقيقة المحمدية" (3)، وهذا الفلك هو «*عالم المقام الرضواني والمستوى الرحماني وإليه ينتهي الإحساس البشري والإدراك النبوي*» (4).

وإذا كان فلك الرحمة والعرش الكريم هو ظاهر فلك الحياة والعرش المحيط، فهو كذلك وفق التصور الدائري ومبدأ التوالج باطن الفلك الذي يليه أو الموجود الثالث.

3-"فلك الكرسي العزيز والعرش العظيم " (5) : هو الموجود الثالث، استوى عليه الإسم الإلهي "العزيز" (6)، خلق الله من ظاهره "القلم الأعلى" و"اللوح المحفوظ" (7)، وإليه «*تنتهي ملاحظة العارفين، ومكاشفة النبيئين والمرسلين [...]، سوى إمام العالمين، وسيد الأولين والآخرين، فإنه لاحظ مافوق ذلك من عليين وشاهد حضرة القرب القريب، والمكان المكين صلوات الله عليه*»(8)، وهو «*مفتاح الحكم وقوام الفلك، ووضع القدمين، ومفتاح ذات الكيف والأين، جعله الله للوجود نورا إفاضيا، وروحا قواميا*»(9).

وبقدر ما هذا الموجود الثالث ظاهر الموجود الثاني، بقدر ماهو باطن الموجود الرابع، فعنه أظهر «*العرش المجيد بما بطن فيه من وجود*»(10).

---

(1)- ابن قسي : ن.م.ص [38] .

(2)- لقد بينا في سياق سابق أن العلاقة بين الله والعالم لدى ابن قسي علاقة تجلي إذ عالم الملكوت والملك هما تجليات للأسماء والصفات الإلهية ، ولذا فإن كلمات "الخلق" أو " الفيض" أو " الإيجاد" وغيرها عندما يستعملها ابن قسي إنما يستعملها بمعنى التجلي .

(3)- أنظر: ابن قسي:خلع النعلين ص [34]، وقارن ص [88]، [90]، [139]، [141]، [145]، [146] .

(4)- ابن قسي : ن.م.ص. [34] ؛ وأنظر الهامشين 152 م ، 451 من التحقيق .

(5)- ابن قسي : ن . م . ص [34] .

(6)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [50] .

(7)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [34] .

(8)- ابن قسي : ن . م . ن . ص.

(9)- ابن قسي : ن . م . ص [38] .

(10)- ابن قسي : ن . م . ن . ص .

4- *"فلك العرش المجيد"*(1) : هو الموجود الرابع، استوى عليه الإسم الإلهي "المجيد" (2)، خلق الله من ظاهره «*جبريل الروح الأمين، وهو العالم الملكي والسر الروحاني عنه تتنزل أسرار الغيوب والنبإ، وهو عالم السماوات العلى والملإ الأعلى، وهو الخصم المقرب المرتضى. وإليه ينتهي الكشف الملكوتي بخواص الموقنين، ونجوم النبيئين*» (3).

وسيرا على سنة التوالج، فإن هذا الموجود الرابع بقدر ماهو ظاهر الموجود الذي قبله فهو باطن مفيض حياة على الذي بعده.

5- *الموجود الخامس هو "فلك السماء"*(4) : خلق الله من ظاهره «*آدم عليه السلام، وهو العالم الإنساني، والسر الرباني، إليه سجد الملكي الروحاني، وسخر العلوي النوراني، وكذلك السفلي الحيواني وغير الحيواني*» (5).

وسيرا على نهج التضايف فإن هذا الموجود بقدر ماهو ظاهر للذي قبله بقدر ماهو باطن ممد للذي بعده وهو الموجود السادس.

6- *الموجود السادس والأخير هو "فلك الأرض"*: (6) «*خلق الله من ظاهره الجماد والحيوانات والحشرات، وهو عالم التسخير والإذلال، وجنس الإبتذال، وهو في أسفل درجات التمييز وأسفل مقامات التفريق*» (7).

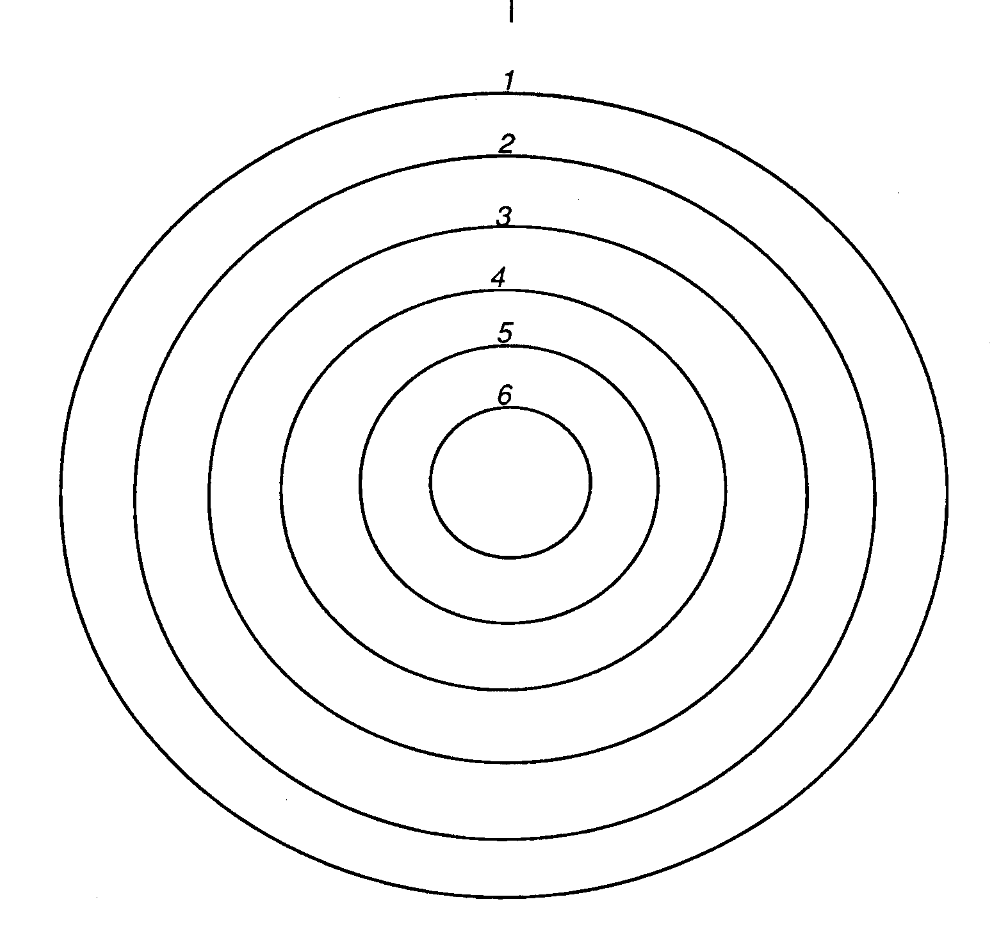
ذلك باختصار ملخص تصور ابن قسي للوجود ومراتب الموجودات في عالم الملكوت والملك ، والخطاطة التالية هي رسم تقريبي لهذا التصور (8).

---

(1)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [34] .
(2)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [50]
(3)- ابن قسي : ن . م . ص [34] ؛ وأنظر : الهامش 154 من التحقيق .
(4)- ابن قسي : ن . م . ص .
(5)- ابن قسي : ن . م . ن . ص.
(6)- ابن قسي : ن . م . ص [34] ، [35] .
(7)- ابن قسي : ن . م . ص [35] .
(8)- وأنظر الملاحظات السبع التي سنذكرها بخصوص هذا التصور .

الله (الذات الأحدية المطلقة أو الإسم المكنون الذي لايدركه أحد وليس كمثله شيء)

أراد الله تعالى أن يعرف فتجلت أسماؤه فكانت الموجودات (عالم الملكوت والملك) بفعل الأمر "كن" الذي هو *الإرادة التي أظهرت الحياة وأقامت الوجود.*



1- فلك الحياة والعرش المحيط
2- فلك الرحمة والعرش الكريم
3- فلك الكرسي العزيز والعرش العظيم
4- فلك العرش المجيد
5- فلك السماء
6- فلك الارض

وما يمكن تأكيده وملاحظته على تصور ابن قسي للوجود ومراتب الموجودات في عالم الملكوت والملك يرجع في تقديرنا إلى سبع ملاحظات أساسية هي :

1- ينفرد ابن قسي في تصوره للمظاهر الوجودية ومراتب الموجودات عن غيره من صوفية وفلاسفة ومتكلمين. فهو كما يقول ابن عربي في شرحه "لكتاب خلع النعلين" : «*لم يأت بترتيب نضد العالم على ماهو عليه عندنا، ولاعند الحكماء، ولا كما عبرت عنه الشرائع*» (1). فتصور ابن قسي هذا في حقيقة أمره هو مزيج من مفاهيم قرآنية، وتصورات فلسفية ومعطيات فلكية، مع العلم أن ابن قسي لايريد أن يصوغ نظرية فلكية وإنما قصده الإشارة إلى مراتب الموجودات أعلاها وأدناها وفق نظريته في التجلي.

2-إن مايذكره ابن قسي من أفلاك ليس كله بالمعنى العلمي الإصطلاحي.

فالفلك الأول والثاني والثالث والرابع ليست في حقيقة الأمر أفلاكا بالمعنى الإصطلاحي الفلكي (2)، ولكن ابن قسي يذكرها كأفلاك على سبيل المجاز بهدف الحديث عن علو المكانة والتلميح إلى الإحاطة والإشارة إلى الدائرة كتصور ضروري وحركة كاملة في سائر المراتب الوجودية، بينما الفلك الخامس والسادس يمكن اعتبارهما إلى حد ما فلكين بالمعنى الإصطلاحي الفلكي.

3- إن تراتبية الموجودات وصدور بعضها عن بعض بحيث أن كل فلك أعلى «محيط بما دونه من ذلك قيم عليه ماسك له مفيض عليه من بركاته مظهر له أنواره» (3)، يذكرنا بنظرية الفيض لدى الأفلاطونية المحدثة. ولكن كما ذكرنا سلفا في المبحث الثاني، فإن هذا التماثل لايعني توافق متطابق، ذلك أن الفيوضات في المنظومة الأفلاطونية المحدثة كل منها يصدر عن سابقه ويظهر كمالاته، بينما في تصور ابن قسي هي مظاهر لتجليات الأسماء والصفات والمعاني الإلهية.

4- إن ابن قسي لايقول بالخلاء (4)، فهو ينص على أنه «*ما من وجود من هذه الأفلاك الظاهرات، والحجب الباطنات، إلا أوجد الله فيه من نور ظاهره وحياة باطنه خلقا يعمر ذلك الفلك ويسكنه، يسبحون الرب بحمده ويعبدونه ويقدسونه، وينعمون*

---

(1)- مخ . ش . خ.ن - ش . ص [86] ؛ وقارن نفس المعطيات في الفتوحات مج 693/2 .

(2)- الفلك بالمعنى الإصطلاحي يعني :

1-جرم سماوي، عرفه الفلاسفة قديما بأنه «جرم بسيط كري غير قابل للكون والفساد ، متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه » (الغزالي : الحدود، ص. 296 ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم . ط. القاهرة 1989).

2 - مدار النجوم أو كرة السماء وهي الحاملة للنجوم فهي كرة النجوم .

3 - المسار الذي تأخذه كرة السماء أو الجرم في حركتهما .

(3)- ابن قسي : خلع النعلين ص [37] .

(4)- أنظر : ن . م . ص [47] ، الهامش 190 من التحقيق .

بنور سبحاته ونعيم حضرته وقدس ذاته. والأرض بنور الأرض التي هو منها وبما نشاهده فيها، والسماء بنور السماء الذي هو منها وبما يعانيه بها، والهواء وغير الهواء مثل ذلك، كل قد جعل له حياة نعيم من مشاهدة وثوب نعيم من حال معاملة، وكذلك إلى الإيجاد الكلي والحجاب الأرفع القدسي» (1). ويستثني ابن قسي من ذلك "فلك الحياة"، فهو وحده -كما وضحنا سابقا- بحكم سريانه وبطونه في سائر الأفلاك والمظاهر الوجودية «*ليس عنه فصل ظاهري*» (2).

وإذ يستلهم ابن قسي قوله تعالى :*الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن،*(3)، يذهب إلى أن «*كل فلك من هذه الأفلاك السماويات، والأرضيات، وغيرهم من الحجابيات الغيبيات، منفصل في نفسه إلى سبع سماوات طباق وسبع أرضين ثقال*» (4).

5- يحاول ابن قسي في تصوره للفيض الوجودي ومراتب الموجودات، تجاوز الإشكالية المعرفية- الوجودية لعلاقة الوحدة بالكثرة. فما دامت المظاهر الوجودية (عالم الأمر والخلق) هي تجليات للأسماء الإلهية، فقد كان موقفه من هاته الإشكالية لدى عرضه للفيض الوجودي ومراتب الموجودات امتدادا طبيعيا لموقفه منها لدى حديثه عن الذات الإلهية والأسماء الإلهية والمظاهر الوجودية (عالم الملكوت والملك) .

لقد وضحنا في سياقات سابقة أن التصور الدائري ومنطق التضايف ثابتان أساسيان من ثوابت فكر ابن قسي، بهما حاول مقاربة إشكالية الذات الإلهية والأسماء الإلهية والمظاهر الوجودية، وفي ضوئهما بنى تصوره للفيض الوجودي ومراتب الموجودات.

وينبهنا ابن قسي إلى وجوب استحضار هذين الثابتين لفهم تصوره للفيض الوجودي ومراتب الموجودات فيقول :«*واعلم أن كل حجاب من هذه الحجب وكل فلك من هذه الأفلاك إنما هو ظاهر وباطن. فالباطن حياة الظاهر وقوامه ونوره ومداده، والظاهر قرار الباطن ومقامه ومآله ومعاده، ومن نور ذلك الباطن العلي والسر القدسي وجب التفصيل الروحاني، والتنزيل النوراني، ومن هذا الظاهر البهي والنور السني ظهر*

---

(1)- ابن قسي : ن . م . ص [33] ، وقارن نفس المعطيات في ص [47] .

(2)- ابن قسي : ن . م . ن . ص.

(3)- الآية 12من السورة 65: الطلاق،وقارن :الآية 3 من السورة 67: الملك، والآية 15 من السورة 71 : نوح.

(4)- ابن قسي : ن . م . ص [37] .

التصوير الجسماني ، والتشكيل الإنساني وغير الإنساني » (1).

فتضايف الموجودات ظاهرا وباطنا هو سنة إيجاد الوجود، ففلك الحياة «*لم يكن عنه فصل، وإنما كان عنه فلك الرحمة على سنة وجود ظاهر عن وجود باطن*» (2).

وبمقتضى هذا "التضايف"، أو كما يسميه ابن قسي «سر التوالج وحكمة التداخل»(3)، يكون التصور الدائري هو التصور الضروري و الأكمل في علاقة الموجودات ومراتبها، وهو الحكمة الربانية المسيرة لعالم الغيب والشهادة (4)، ولذا يستعمل ابن قسي مفهوم «الفلك» للدلالة على هذا التصور الدائري.

على ان هذاالتصور الدائري لدى ابن قسي إذ يحكمه "مبدأ التضايف" أو "منطق التوالج" و"حكمة التداخل"، يجعله تصورا حركيا جدليا لاسكونيا ثابتا، وبالتالي فالأفلاك أو الدوائر الوجودية هي أفلاك أو دوائر لولبية يستمد بعضها من بعض ويتداخل بعضها في بعض حيث الأعلى «*يمد الأسفل والمفضول يستمد من الأفضل، حتى يقوم الكل بالكل ، فيكون الفرع بالأصل كلمة ثابتة لاتتبدل، وسنة قائمة لاتختلف ولاتتحول*» (5).

وبمقتضى حركية الأفلاك هاته، فإن سلسة الموجودات إذا كانت تتخذ حركة تنازلية من أعلى إلى أدنى من باطن (حقيقة) إلى ظاهر(حق) (6) حيث لما «*نزل آدم إلى ظاهر الأرض، نزل الروح الأمين إلى باطنها وهو ظاهر السماء، نزل القلم الأعلى إلى باطنها وهو ظاهر العرش المجيد نزول روح القدس إلى باطنه وهو ظاهرالعرش العظيم الذي هو الكرسي العزيز*» (7)، فإنها تتخذ كذلك حركة تصاعدية تتم بها دورة الدائرة «*وتلتقي طرفا حلقة الدنيا والآخرة، فيعود كل حق إلى حقيقته ويرجع كل أول إلى حال أوليته*» (8).

---

(1)- ابن قسي : ن .م . ص[33] ، وقارن نفس المعطيات في ص.[13] ، [14] . [21-24] ، [38] ، [102] ، [138] ، [139] .

(2)- ابن قسي : ن . م . ص [38] .

(3)- ابن قسي : ن . م . ص [21] ، وقارن نفس المعطيات في ص [14]،[135]،[138].

(4)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [13] ،[14]،[21-24]،[138]،[139] .

(5)- ابن قسي : ن.م.ص.[37].

(6)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص[34]،[35]،[37]،[38]،[40]،[41] .

(7)- ابن قسي : ن.م.ص.[40] .

(8)- [ابن قسي : ن.م.ص.[139] ، وقارن نفس المعطيات ص[13]،[14]،[21-24]،[41]،[138] .

إن هذا التصور الدائري المحكوم بـ"مبدإ التضايف" الذي يشكل ثابتا أساسيا في فكر ابن قسي، يجعلنا ننظر للمظاهر الوجودية بمنظورين معرفيين وجوديين يحيل أحدهما للآخر : منظور الكثرة ومنظور الوحدة، وكما تحدث ابن قسي عن التضايف بين الوحدة والكثرة بخصوص "الذات الأحدية" و"الأسماء الإلهية " و"المظاهر الوجودية" على غرار ما بينا سلفا، كذلك بخصوص كلامه عن الفيض الوجودي ومراتب الموجودات ينبه عند استعماله مفاهيم "العرش المحيط" و"العرش الكريم " و"العرش العظيم" و" العرش المجيد "- وهي في معظمها مفاهيم قرآنية الأصل (1) -، إلى أن هاته العروش حكمها حكم الأسماء الإلهية (2)، أي تعدد ضمن وحدة ووحدة ضمن تعدد. فالعروش تعددت لتعدد الأفلاك (المظاهر الوجودية)، وتوحدت لوحدة "فلك الحياة والعرش المحيط" الحافظ للوجود من العدم والتلاشي والساري في جميع مظاهره. فكما هيمن الإسم "الحي" على جميع "الأسماء" هيمن "العرش المحيط" على جميع العروش (3). فـ«*القول بأربع عروش سقفا لأربع جنات ليس بمعنى التجزئة ولابمعنى التعدد، فإن الذوات متحدات، لامتجزئات الخاصية ولامتعددات، وإنما ذلك بالخاصية تربيع الجود في نفسه، وتعديل الموجودات في ذاته* »(4).

ففي رأي ابن قسي أن الكثرة تحيل إلى الوحدة ، وأن الباطن يولج الظاهر، وأن كل حق (الظاهر/التعدد) يؤول إلى حقيقته (الباطن/الوحدة) (5). وهذا ما يدفعنا للحديث عن تصور تكاملي حركي بين الوحدة والكثرة، يجعلنا نقرر أن ابن قسي لم يكن أبدا من دعاة وحدة الوجود الفعلية المحققة والمطلقة وإن أمكن اعتباره -إلى حد ما- من روادها والممهدين لها. ولعل هذا مادفع ابن سبعين وهو القائل بالوحدة المطلقة لأن ينتقد -كما ذكرنا سابقا-ابن قسي في جملة من انتقدهم (6). كما أن ابن خلدون تنبه لهذا

---

(1)- أنظر : الآيات : 130 من السورة 9 : التوبة ؛ 4 من السورة 20 : طه ؛ 87 و 117 من السورة 23 : المومنون ؛ 26 من السورة 27 : النمل ؛ 72 من السورة 39: الزمر ؛ 6 و 14 من السورة 40 : غافر؛ 15 من السورة 85 :البروج .

(2)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ، ص [50] .

(3)- أنظر : ابن قسي : ن.م.ص.[42] .

(4)- ابن قسي : ن.م.ص.[41] .

(5)- أنظر :ابن قسي : ن.م.ص [10]، [13]، [14] ، [31] ، [32] ، [42] ، [43] ، [66] ، [67] ، [96] ، [126]، [127]، [128] ، [136] ، [139] ، [142] ، [147] ، [148] ، [149] ، [150] ، [159] ، [170]

(6)- أنظر : ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص 14 ، 15 ،ضمن رسائل ابن سبعين تحقيق عبد الرحمن بدوي .

الموقف فصنف-كما سبق القول-ابن قسي إلى جانب ابن برجان والبوني وابن الفارض وابن عربي وابن شودكين ضمن القائلين بالتجلي والمظاهر والأسماء والحضرات، وصنف ابن دهاق وابن سبعين والششتري ضمن القائلين بالوحدة المطلقة (1).

6- إن نظرية ابن قسي في الفيض الوجودي ومراتب الموجودات، تستحضر بكل قوة نظرية الحجب الإشراقية، ذلك أن ابن قسي بقدرما ينظر لهاته الأفلاك والمظاهر الوجودية على أنها تجليات الأسماء الإلهية، بقدرما يعتبرها حجبا (2)، فـ«*الإحاطيات الأوليات، والتفضيلات الإراديات، حجب مفصولات عن نور السبحات وسر الأسماء المكنونات*» (3).

---

(1)- أنظر : ابن خلدون : شفاء السائل ، ص52،51 تحقيق الأب غناطيوس عبده خليفة اليسوعي.

(2)- يعرف الكاشاني "الحجاب" ، بأنه : «انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحقائق» (اصطلاحات الصوفية ، ص 78 تحقيق عبد الخالق محمود طه . ط II. 1984 ، دار المعارف مصر ؛ وانظر : ملحق : معجم المصطلحات الواردة بخلع النعلين).

وقد ورد في القرآن قوله تعالى: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب " (الآية : 48 من السورة 42 : الشورى)، وفي "صحيح" مسلم عن أبي موسى الأشعري أن النبي صلعم قال : "إن الله عز وجل جل لاينام ولاينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه" (كتاب الإيمان، باب إن الله لاينام). ومعلوم أن الحجاب إنما هو متعلق بالأجسام المحدودة، والله منزه عن ذلك «فالحق تعالى لايستره حجاب وإنماالذي حجبه عن خلقه شدة ظهوره وعجز الخلق عن رؤيته لقوة نوره» (ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب، ص 125تحقيق هـ ريتر ط. بيروت.د.ت)، فيبقى أن الحجاب متعلق برؤيا المخلوق لابذات الخالق، ويكون المراد بالحجاب في الحديث وفي الآية المانع من رؤيته تعالى، وسمي هذا المانع في الحديث النبوي أعلاه "النور" لأنه يمنع في العادة من الإدراك لقوة شعاعه كما يقول النووي -نقلا عن المازري لدى شرحه لحديث "رأيت نورا"(شرح النووي بهامش صحيح مسلم، ج3 / 12 ط.دار الفكر بيروت د.ت) -، والسبحات هي «أنوار تجليه المنسوبة للجلال، فإنها تحرق جميع الموجودات أي تعدمهاكالنار إذا استولت على شيء فإنها تذهب صورته[...]، وكذلك الشمس إذا قابلت مرآة صقيلة أحرق شعاعها ماكان بينهما [...] فالحق سبحانه إذا تجلى لشيء دون حجاب محق ذاته كما يذهب نور الشمس أنوار الكواكب، وكيف يقابل الواجب وجوده العدم؟» (ابن الدباغ :ن . م . ن . ص). فالحجب-كما يقول ابن مسرة- هي «من جهة خلقه، لامن قبله تعالى، لأنه لايحجبه شيء، ولأنه حجب الخلق بخلقه، وتجلى بخلقه». (خواص الحروف، ص 59، نشرة الشيخ كامل محمد محمد عويضة).

ويعتبر الصوفية أن جميع المظاهر الوجودية والأحوال النفسانية حجب وحواجز تمنع من النفوذ في السلوك وإدراك وحدة الموجودات، وأن الإنسان كلماتمكن من إزاحة الحجب منة ومجاهدة كلما اقترب من وحدة الشهود أو مقام الجمع بين الفرع والأصل، الجزء والكل، وخرج من التجزؤ إلى الوحدة، فكان في مقام الفناء في التوحيد(أنظر: الغزالي : الإحياء، ج4 / 245-247، 322 ؛ فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ص49-54، عربه عن الفارسية نور الدين آل علي ؛ مشكاة الأنوار ص60، 61 تحقيق أبو العلاء عفيفي ؛ القشيري: الرسالة، ج1/ 212، 213، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف ؛ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب، ص124، 125 تحقيق ريتر؛ ابن قسي : خلع النعلين،ص [12-14]،[31]،[32]،[42]،[43] ، [62]، [64-67] ، [82] ، [83] ، [96] [126-128] [136]، [139] ، [142] ، [147-150]، [159-170]؛ وانظر الهوامش 138، 139، 272 من التحقيق .

(3)- ابن قسي : خلع النعلين ، ص [31] ، وقارن :ن . م . ص[12-14] ، [21-24]، ، [33]، [38] ، [62] [64] ، [65] ، [138] ، [139] ، وانظر : الهوامش 136 ، 138 ، 139 من التحقيق .

فللنور الإلهي مراتب وجودية وأفلاك هي حجب الذات الأحدية من حيث هي نور الأنوار، فكانت هاته الحجب معارج متدرجة يغمرها النور الإلهي بالفيوضات في حركة نازلة من أعلى إلى أدنى من باطن إلى ظاهر، من الواحد إلى الكثير من الله إلى الإنسان والعالم (1).

وهنا تجد الممارسة الصوفية دلالتها من حيث محاولة إعادتها الفرع إلى أصله والظاهر إلى باطنه، والحق إلى حقيقته والقشرة إلى لبها، والمتعدد إلى الوحدة، والإنسان إلى ملكوته الرباني إلى النور الذي عنه صدر(2) بالترقي في معارج الحجب وإزاحة موانعها منة من الله ومجاهدة من الإنسان بانخلاعه عن الحجب الجسمية والدنيوية والنفسانية والعقلانية التجريدية (3)، وبذلك يكون الإنسان على هدى وبيان من ربه، فيفيض عليه النور الإلهي ، فيكون في مقام "قاب قوسين" إلا أنه لايتجاوز حجب الصفات والأسماء إذ هي أقرب الحجب للذات الأحدية (4)، عندها تكتمل سعادته.

ولم يفت ابن قسي التلميح إلى ترابط مراتب الإشراقات النورانية بمدارج عرفانية متفاوتة، أرجعها إلى ثلاثة مستويات.

1- مستوى الرؤية الملكية.

2- مستوى المشاهدة النبوية.

3- مستوى المكاشفة التبعية.

وقد سبق توضيح هاته المستويات (5).

7- إن نظرية ابن قسي في الفيض الوجودي ومراتب الموجودات إذ تتجاوز -كما ذكرنا- نظرية الفيض والعقول التي راجت لدى بعض الفلاسفة الإسلاميين (الفارابي مثلا) -والتي بمقتضاها فسر خلق الله للعالم عن طريق الوسائط (العقول)- تكرس مفهوم التجلي كنظرية في الخلق . وقد

---

(1)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [40] .

(2)- أنظر : ابن قسي : ن.م.ص [13] ، [14] ، [21-24] ، [41] ، [138] ، [139] .

(3)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [2]، [3]، [5] ، [9] ، [12] ، [13] ، [17]، وانظر ماكتبناه حول الإعتبار المنهجي عند حديثنا عن آراء ابن قسي الصوفية (المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة)، والهوامش 18، 19، 23، 24، 25، 39م، 43م، 57، 84، 86، 87 ، من التحقيق.

(4)- أنظر : الهوامش : 138 ، 139 ، 272 من التحقيق.

(5)- أنظر : خلع النعلين : ص[12-14] والهامش 55 من التحقيق ؛ وقارن ص 49 من هاته الدراسة.

وظف ابن قسي لذلك مفاهيم قرآنية قرأها قراءة إشراقية (1) مثل : النور، الظاهر، الباطن، العرش، الكرسي، اللوح المحفوظ، القلم، النون، روح القدس إلخ.

وإذا كنا فيما سبق وقفنا عند معظم هاته المفاهيم حسب السياق التي وظفت فيه، فإننا نود الوقوف على مفهوم : "روح القدس" كما قرأه ابن قسي ووظفه. خاصة وأن لـ"روح القدس" المرتبة الأعلى والأولى في سلسلة الفيض الوجودي ومراتبه لدى ابن قسي ، إذ يربطه بفلك "الرحمة والعرش الكريم".

وحيث أن ابن قسي يعتبر "روح القدس" هو "الحقيقة المحمدية " كما بينا سابقا، وكانت "الحقيقة المحمدية " / "روح القدس" تعد مرتكزا ميتافيزيقيا وأنطولوجيا (وجوديا) ومعرفيا في البنية الشيعية والصوفية، فقد ارتأينا ضمن عرضنا لآراء ابن قسي الصوفية الوقوف عند هذا المفهوم وقفة خاصة به، بعدما عرضنا لآرائه في الإلهيات (الذات الإلهية والأسماء الإلهية والمظاهر الوجودية)، وفي الكونيات (المظاهر الوجودية ومراتب الموجودات).

ثالثا : في الحقيقة المحمدية أو روح القدس :

فكرة الحقيقة المحمدية كمنبع للوجود والمعرفة بقدرما هي غريبة -إلى حد ما- عن علم الكلام الإسلامي بصفة عامة، بقدر ما نجد لها مشابهات وتماثلات وصلات بالتصورات الميتافيزيقية والنفسية للغنوصية والأفلاطونية المحدثة.

ولذا كنا نجد بذورها الأولى في الفكر الإسلامي لدى الشيعة على الخصوص، فقد راج لدى هؤلاء منذ عهد مبكر (فترة الإمام جعفر الصادق (ت 148هـ / 765 م) القول "بأزلية النور المحمدي" (2)، ثم ما لبثت هاته الفكرة أن راجت بشكل أو بآخر لدى الإتجاهات الإسلامية الأخرى من سنيين (3) وصوفيين، وقد حاول الجميع تأصيل دعواهم

---

(1)- أنظر : ماكتبناه في المبحث الثالث حول أسلوب ابن قسي .

(2)- يرى علي سامي النشار أن فكرة "النور المحمدي" «نشأت حول الإمام جعفر الصادق، ثم استخدمها الغلاة أشنع استخدام، وانتقلت إلى التصوف» (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج272/3 . ط1. 1969 دار المعارف مصر ؛ وقارن سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم ص 132 ، تعريب كمال خليل اليازجي . ط 1. 1975).

(3)- بخصوص فكرة أهل السنة حول "النور المحمدي" أنظر مثلا : القاضي عياض : الشفا (الفصل الأول من الباب الأول والفصل الأول من الباب الثالث من القسم الأول) ط مصر 1318 هـ ؛ القسطلاني: المواهب اللدنية وشرحها للزرقاني ؛ البوصيري : البردة(الأبيات:36،34، 38–54،53،42) ؛ جولد تسهير : العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث : خاصة ص 224–239، تعريب عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . ط 3 . القاهرة 1965 .

بالإستناد على بعض الأحاديث منها :*كنت نبيا وآدم بين الماء والطين* (1) و*أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثة*(1) و*ياجابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره* الحديث (1).

وإذ طورت الشيعة كلامها في "النورالمحمدي" وأعطته أبعادا وجودية وميتافيزيقية ومعرفية وسياسية، فاتخذت الإسماعيلية الفكرة أساسا لنظريتها في "الإمام المعصوم"، حيث أن "النور المحمدي الأزلي" في نظرها قبل ظهوره في "شخص محمد" ظهر بصورة الأنبياء قبله (آدم، نوح، إبراهيم، موسى ...) (2)، ثم انتقل بعد شخص النبي محمد إلى علي والأئمة من بنيه من بعده (3).

فإن الصوفية إذ أخذوا الفكرة الشيعية حول "أزلية النور المحمدي" فقد وظفوها لبناء تصورهم عن "الولاية" و"الولي" و"القطب" كوارث للنبوة (4) (العلم اللدني). وظهر هذا القول لدى كثير من الصوفية أمثال: سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ / 896م)، والسالمية (محمد بن أحمد بن سالم البصري(ت297هـ/ 909م) وابنه أبو الحسن أحمد (ت360هـ/ 970م)، والحلاج (ت309هـ/ 922م) والسلمي(ت410هـ/ 1019م)، والغزالي، وابن قسي (5)، وعبد السلام بن مشيش (ت 625هـ/ 1227م) (6)، وابن الفارض،

---

(1)- أنظر تخريج هاته الأحاديث والتعليق عليها في الهوامش 423 ، 422 ، 420 من التحقيق .

(2)- يرجع جولد تسهير هذه النظرية إلى أصل غنوصي مسيحي وبالذات إلى المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمانس(أنظر: جولد تسهير: العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث ص235-241 تعريب عبد الرحمن بدوي نشره ضمن كتاب:"التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية"؛ وقارن: إنجيل يوحنا :1، 3، 10، 14 و8 : 58، 17 : 5. الترجمة العربية .طـ الأميركان بيروت) .

(3)- أنظر: الكليني محمد بن يعقوب : أصول الكافي . ط اا . طهران 1961 ؛ علي بن محمد الوليد الداعي الإسماعيلي : تاج العقائد ومعدن الفوائد ،ص54-68 تحقيق عارف تامر ، ط. دارالمشرق 1986 بيروت ؛ خطبة "البيان" (نص ملحمي من وضع غلاة الشيعة ، منسوب لعلي بن أبي طالب نشرها ماسينيون ملحقة ببحثه حول : الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية ، ص 139-143 تعريب عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام . طـ 2 ، 1976 الكويت) ؛ كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ج1/478-485 . طـ 3 . 1982 ، بيروت .

(4)- أنظر : سهل التستري : تفسير القرآن . طـ .دار الكتب العربية الكبرى مصر 1329هـ . وخاصة تفسيره للآيات 172 من السورة السابعة : الأعراف ، و 29 من السورة الثانية : البقرة ، و35 من السورة 24 : النور ؛ ابن عربي : الفتوحات المكية في مواضيع متفرقة ، عنقاء مغرب ص 36 ، 42؛ عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، مطبعة صبيح بالأزهر 1960 .

(5)- أنظر : خلع النعلين ، ص [17] ، [21] ، [23] ، [26] ،[27] ، [30] ، [90] ، والهامشين 106 ، 121م من التحقيق ؛ وقارن ماكتبناه حول الولاية والإمامة لدى ابن قسي في المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة .

(6)- أنظر : الصلاة المشيشية.

وابن عربي الحاتمي، وجلال الدين الرومي (ت672هـ/ 1273م)، وعبد الكريم الجيلي (ت832هـ/ 1428م)، فصار ماكان يسميه الشيعة "النور المحمدي" يسميه الصوفية "الحقيقة المحمدية" أو "الروح المحمدي"، وقالوا : إنه عين الوجود الذي لولاه لما كان الوجود، فهو مبدأ الخلق وأداته ومنبع الوحي والعلم الباطني.

وإذا اتفق جل الباحثين في الفكر الإسلامي على أن ابن عربي الحاتمي هو الذي قفز بفكرة "الحقيقة المحمدية" قفزة نوعية داخل التصوف الإسلامي بشقيه المشرقي والمغربي -الأندلسي، إذ تمكن من تفصيلها تفصيلا فلسفيا إشراقيا محكما (1)، فإن مما لاشك فيه أنه على صعيد التصوف الأندلسي إلى غاية منتصف القرن السادس الهجري-وفق المصادر والوثائق المتوفرة -فإن ابن قسي هو أكثر صوفية الأندلس-إن لم نقل الوحيد- اهتماما بـ"الحقيقة المحمدية " وإصرارا عليها.

وإذ سبق لنا في سياقات متعددة التأكيد على أن ابن قسي يمثل في التصوف الأندلسي المرحلة الإنتقالية والحلقة الوسطى التي استثمرت المكتسبات الصوفية الإسلامية مشرقية وأندلسية وفق مجال تداولها الخاص، وبذرت البذور التي أينعت وأتت أكلها على يد ابن عربي الحاتمي (2)، فإننا لانتردد في القول : بأن "كتاب خلع النعلين" لابن قسي كان أحد المرجعيات الفكرية التي وظفها ابن عربي في صياغته لنظرية "الحقيقة المحمدية "، ولذا كنا نجده في "الفتوحات المكية" عند حديثه عن هاته النظرية يحيل إلى ابن قسي وكتابه "خلع النعلين" ويثني عليه كما سبق توضيحه.

لقد احتلت فكرة " الحقيقة المحمدية" مكانة أساسية في فكر ابن قسي، وقد كان لطبيعة المرجعيات المتعددة التي اعتمدها (القرآن، السنة، الفكر الشيعي-الإسماعيلي، الأنبادوقليسية المنحولة، المدرسة المسرية، المدرسة الغزالية ...) (3) دور أساسي في ترسيخ اهتمامه بها وتحديد مفاهيمه لها.

---

(1)- أنظر : أبو العلاء عفيفي : نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية مج1 ج1933/1 ص 33-71؛ كامل مصطفى الشيبي:الصلة ص ج 1 / 478-485؛ هينرش شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص 70-72 تعريب عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب : الإنسان الكامل في الإسلام .

(2)- أنظر ما كتبناه في المبحث الثاني وبداية المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة حول أهمية "كتاب خلع النعلين" في التصوف الأندلسي ومكانة ابن قسي وخصائصه الفكرية .

(3)- أنظر ما كتبناه حول المرجعيات الفكرية لابن قسي في المبحث الأول والثاني من القسم الأول من هاته الدراسة .

يستلهم ابن قسي الأحاديث النبوية * كنت نبيا وآدم بين الماء والطين*(1) و*أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثة*(1) و*ياجابر، إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره *الحديث (1)، ليقدم في "خلع النعلين" تصوره "للحقيقة المحمدية" كأصل ميتافيزيقي ومبدإ وجودي معرفي (2).

إن "الحقيقة المحمدية" أو كما يسميها ابن قسي "روح القدس" (3) أو "الروحانية الأولى" (3) أو "الحجاب الأقدس" (3) أو "ألف النون" (3)، إلخ، هي في نظره «*النور الحي الذي يقوم بكل شيء*» (4) .فـ"ـالنور المحمدي" يراه ابن قسي أصلا ميتافيزيقيا ومنبعا وجوديا ومبدأ للتكوين وتدبير الكون، تستمد منه جميع الأنوار والموجودات في عالمي الأمر والخلق، فهو النور الإلهي الذي تظهر به جميع الأسماء لكمال مرآته. لأن محمدا صلعم أوجده «*إسم الله العلي العظيم الحي القيوم المهيمن على جميع الأسماء [...] وبهذا الإسم الذي هو الله العلي العظيم الحي القيوم أعظم الأسماء إحاطة وأعظمها هيمنة والأفق الذي أوجده أعظم الآفاق إحاطة وأعمها هيمنة، كانت نبوته عليه السلام أشرفها نبوة ورسالته أكرمها رسالة وأعم هيمنة. وإن جميع النبوات تؤمه وتتبعه، كما يؤم سائرالأسماء هذا الإسم العظيم، وجميع الآفاق هذا الأفق المحيط. وأنه خلقه الله من أجله جل جلاله، وخلق الأشياء من عرشه إلى ما دون من أجله فلا موجود أعلى منه ولا معبود أعظم من الذي أوجده، ولا أفق ولا فلك أعظم إحاطة وأعم سعة من الأفق الذي أوجده فيه والفلك الذي اختص به*» (5).

إن "الحقيقة المحمدية" إذ يعتبرها ابن قسي أصلا ميتافيزيقيا ومنبعا وجوديا، يسميها "الروحانية الأولى" (6) أو "الروحانية المطلقة" (7)، منها تظهر الحقائق وإليها ترتقي، لأنها المرآة الجامعة لعالمي الأمر والخلق (8).

---

(1)- أنظر : خلع النعلين ، ص [139] والهوامش 423 ، 422 ، 420 ، من التحقيق .

(2)- أنظر: ن. م . ص.[15]، [17] ، [21]، [23]، [41]، [83] ، [88] ، [90] ، [121] ، [128-130] ، [132] ، [138] ، [139] ، [141-146] .

(3)- أنظر مختلف الأسماء التي سمى بها ابن قسي "الحقيقة المحمدية " في المعطى الثاني من المبحث الثاني من القسم الأول من الدراسة .

(4)- ابن قسي : خلع النعلين : ص [146] ، وقارن : ن . م . ص [17] ، [21] ، [41] ، [90] .

(5)- ابن قسي : ن . م. ص [130] ، وقارن ن. م . ص [128] ، [129] ، [131] ، [132] .

(6) أنظر : ن . م . ص [15] ، [139] .

(7)- أنظر : ن. م . ص [170] .

(8)- أنظر:ن.م.ص [82]، [83] ، [139]،[142]،[143]،[144] ؛ وقارن الهوامش 272، 274 م، 421، 425، 438 من التحقيق ؛ وقارن ماكتبناه حول الأسماء الإلهية والمظاهر الوجودية في هذا المبحث.

فنور حقيقته عليه السلام هو نور الله اللامع، ومظهر سره الهامع، الذي هو مفتاح ظهور الكون من سر الغيب. ولذلك قرن ابن قسي -عند حديثه عن المظاهر الوجودية ومراتب الموجودات- "روح القدس" الذي هو "الحقيقة المحمدية" بفلك "الرحمة والعرش الكريم" (1) الذي هو المفصول الأول أو «*الموجود الأول الظاهر والمفصول الواسع الذي وسع الكل قراره، فقام بالوجود قيام آدم بالبنين في خلقه وحواء بالجنين في بطنها*» (1).

ولما كان "فلك الرحمة والعرش الكريم "ظاهر الموجود الأول (فلك الحياة)، والحجاب المفصول عنه فصل تمييز، و«*الحامل للوجود، ومنه بدأ الفصل واليه يعود*» (2)، كانت "الحقيقة المحمدية" أو "روح القدس" أو "النور المحمدي" حجابا لكل ماهو أدنى.

وحيث أن حجاب الله نور -كما في الحديث (3)- فإن" الحقيقة المحمدية" عين النور الإلهي، وبالتالي عين حجابه، ولهذا سماها ابن قسي "الحجاب الأقدس" (4) لأن الله تعالى لايحتجب بشيء سواه، كما لايفتقر إلى شيء ولا إلى حجاب ، فحجابه "الذات المحمدية" لقوله تعالى :"إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم،"(5). فلا واسطة بين الله وبين "النور المحمدي" إذ «*لن تفترق لا إله إلا الله محمدرسول الله في بدء وتتميم*» (6)، وسائر الموجودات من النور المحمدي توجد وإليه تعود وهو المتقدم عليها بالذات لا بالزمان والمكان والمادة. فكان بذلك النور المحمدي أشرف التجليات والمبدعات أبدعه الله بالأمر (كن) من غير سبق مادة ولازمان، وما هو إلا مسبوق بالأمر الإلهي فقط، ولا يقال في الأمر الإلهي «*إنه مسبوق بالباري تعالى ولامسبوق . . بل التقدم والتأخر إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد ، والباري هو المقدم المؤخر، لا المتقدم المتأخر*» (7). وهذا في نظرنا ما قصده ابن قسي عندما قال بصدد

---

(1)- ابن قسي : ن . م . ص [38] ؛ وأنظر ماذكرناه آنفا-ضمن هذا المبحث - حول المظاهر الوجودية ومراتب الموجودات .

(2)- ابن قسي : ن. م . ص [32] ؛ وقارن نفس المعطيات في ن . م . ص[8] ، [120] ، [121] ، [147] ؛ وأنظر ماكتبناه سابقا حول مسألة الفيض الوجودي ومراتب الموجودات من هذا المبحث .

(3)- أنظر ماكتبناه سابقا في هذا المبحث ، حول نظرية الحجب لدى ابن قسي (الملاحظة السادسة حول الوجود ومراتب الموجودات لديه) ؛ وقارن الحديث الذي أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي موسى الأشعري (باب إن الله لاينام من كتاب الإيمان) .

(4)- خلع النعلين . ص [142] .

(5)- الآية 10 من السورة 48 : الفتح .

(6)- ابن قسي : خلع النعلين ، ص [139] ؛ وأنظر الهامش 425من التحقيق .

(7)- الغزالي : معارج القدس ، ص 198 ، نشره مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، د . ت .

حديثه عن "النور المحمدي" /"روح القدس" /"الروح المحمدي" بأنه : «*النور الحي الذي يقوم بكل شيء، نور الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء، ليس بمخلوق فتأخذه الأحكام من ظاهر، ولا بأن استتر فتنكره الأوهام والخواطر، بل بما هو نور الشمس من قرصها بكل مكان وصل بين الأماكن، والقرص في شاهد العيان لم ينزل إلى مكان ولا وصلته الأكوان*» (1).

هذا "النور الحي" أو «الروح المحمدي والنور الأقدم الصمدي» (2) بما هو الحجاب المفصول فصل تمييز لافصل مفارقة فهو عين النور الإلهي، وبالتالي عين حجابه تعالى، فكانت له في نظر ابن قسي الأولية الروحانية والجوهرية الأولية، وكان هو«*الموجود الأول معه جل جلاله على السرير القدسي، أقامه عز وجهه بخاتم إسمه المكنون واندفاق من سره المصون المخزون، لذلك قال عليه السلام :* أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثة* و*كنت نبيا وآدم بين الماء والطين**» (3) . وهذا القعود على السرير القدسي هو قعود روحاني أقيم بمقتضى "الإسم المكنون" (4) "لفصل الأشياء" (5) وإيجاد الموجودات وترتيب الوجود، إلى أن أوجد تعالى جسم محمد وكان بعثه الجسدي آخر بعث ، كما أن وجوده الروحي كان أول روح. وعند البعث الأخروي «*تدور الدوائر، وتلتقي خلقة وتلتقي طرفا حلقة الدنيا والآخرة، فيعود كل حق إلى حقيقته ويرجع كل أول إلى حال أوليته فيقعده معه عز وجهه على السرير الأقدس يوم الدنو لفصل القضاء كما كان معه باسمه المكنون لفصل الأشياء. كما بدأكم تعودون ، وكما كنتم تكونون، سنة كسنة، وحكمة شاهدة بحكمة ، ولن تفترق لا إله إلا الله محمد رسول الله في بدء وتتميم، وهو العزيز الحكيم*» (6).

---

(1)- خلع النعلين ، ص [146] ؛ وقارن نفس المعطيات في ص [139] ، [143] وانظر الهوامش 152 ، 272، 274 م ، 440 ، 441 ، 450 من التحقيق .

(2)- ابن قسي : خلع النعلين ، ص [139] ، قارن الهامش 420 من التحقيق .

(3)- ابن قسي :ن . م . ص [139] ، وقارن نفس المعطيات في ص [157]، [158]، وقارن الهوامش 421 ، 422 ، 423 من التحقيق .

(4)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [139] .

(5)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ن . ص .

(6)- ابن قسي : ن . م . ص.[139] ؛ وانظر نفس المعطيات في ص . [157] ، [158] ؛ وقارن الهامشين 421 ، 425 من التحقيق ؛ وأنظر ماكتبناه في المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة حول نقد ابن عربي لابن قسي في مسألة قعود محمد مع الحق على العرش .

القسم الثاني :

حول مخطوط "كتاب خلع النعلين" :

تلخيص المضمون ووصف المخطوط

محتويات القسم الثاني :

· المبحث الأول :

عرض موجز لمحتوى مخطوط "كتاب خلع النعلين".

· المبحث الثاني :

وصف مخطوط "كتاب خلع النعلين" ومنهج التحقيق.

المبحث الأول :

عرض موجز لمحتوى مخطوط "كتاب خلع النعلين"

خطبة الكتاب :

1- الكتاب جواب على سؤال أحد مريدي (1) ابن قسي حول أسرار علم المكاشفة (الحكمة الإشراقية) المستوحاة من الوحي الإلهي لأنبيائه عليهم السلام، قصد تغذية الأرواح وتقوية القلوب، وإذكاء الذوق والإلهام وترسيخ الإيمان.

وإن مقالا من هذا القبيل، لهو خوض في بحر لجي زاخر، والوقوف بمقام أعز حيث ليس «*إلا النور الحق والكلم الصدق والسر الذي قام به الأمر والخلق*» (2).

2- وابن قسي إذ يقرر أن من كان في هذا المقام ، فعليه أن يسلتهم موقف موسى عليه السلام، إذ آنس نارا، فذهب ليقتبس نورا، فنودي :*إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى،*(3). فقد آثر تسمية كتابه "خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين"، تيمنا بمقام موسى(4) وهو في الحضرة الإلهية واستلهاما لأحواله عليه السلام.

3-إن الأمر الإلهي الموجه لموسى عليه السلام، بقوله تعالى : *فاخلع نعليك* لهو في نظر ابن قسي دلالة على أن من كان في هذا المقام وجب عليه تجاوز المألوف وكسر قوالب الحياة المبتذلة، وتحطيم بداهات وتصورات المعرفة الحسية والعقلية المعتادة، وأن يكون حاله حال موسى عليه السلام «*لما نودي أن اخلع *نعليك إنك بالوادي المقدس*(3)، وسمع الكلام الأعز الأقدس. خلع عنه النعلين ورفع وساوس* ***الكيف والأين***، ولم يزل يخلع ويخلع حتى خلع حجاب ***الفان والرين، وتدرع قميص وقار الهين واللين. فانخلع كل وجود في حقه عن بردة ظهره، وشق عن كمامة نوره*** [...]» (5) .

فمن طمح لأسرار المكاشفة، واشتاق لمشاهده الحضرة الإلهية (6)، ففي نموذج موسى أبلغ المثال «***فمن تشوق لسماع الحق ، والكلام الصدق ، من حيث الحق يظهر له***

---

(1)- لانعلم عن هذا المريدسوى أنه-كما يقول عنه ابن قسي- «صاحب القوة والحول»(خلع النعلين،ص[17])

(2)- ابن قسي : خلع النعلين ، ص [3] .

(3)- الآية 11 من السورة 20 : طه .

(4)- أنظر : خلع النعلين ، ص [2] ، [3] .

(5)- ابن قسي : ن . م . ص [5] .

(6)- يقول أبو الحسن الشاذلي في "حزبه الكبير" : « *وهب لنا مشاهدة تصحبها مكالمة* » ، والمكالمة هنا ، ليست بمعنى الوحي ولكنها صفة الكلام الملازم للذات الإلهية .

مثل لمع البرق ، من المقعد الصدق، فليخلع نعلي دنياه (1)، وليقدم صدقات بين يدي نجواه، وليعلم أن الله هو البر الرحيم، العزيز الكريم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم، لاتنفعه الطاعات، ولاتضره المعاصي والسيئات، يفتح الأبواب، ويشرح صدور ذوي الألباب ، ويرزق من يشاء بغير حساب ، لا إله إلا هو العزيز الوهاب » (2).

4–وإذا كانت الآية الموسوية وما تضمنته من عبر ألهمت ابن قسي في تسمية كتابه، فإن الآية اليوسفية يتخذها رمزا لما أودعه في كتابه من علوم إلهية، إذ ينص على أن مقامه وقوله مثاله منزلة مرتبة يوسف عليه السلام، فوجب على أهل الكتاب(3) أن لا يكونوا كإخوة يوسف يتنكرون للحكمة، فيلقونها "في الجب" ويكونوا "من الناكثين" أو يكونوا *«من السيارة تشرونها بالثمن البخس وتكونوا فيها من الزاهدين»* (4).

5–وحكمة علم المكاشفة (الحكمة الإشراقية)، ليست من قبيل ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج، بل هي نور يقذف في القلب (5)، وكشف وإلهام، ولذا فإن ابن قسي يعتبر أن ما أودعه في كتابه مقتبس من مشكاة النبي الأمي محمد عليه السلام (6) ***«ولما كانت ملكوتية الإلقاء (7) أمية الإخبار والإملاء، وفتح لي عن مغالق الأبواب، وبطائن الأسباب، فرأيت حدائق الرحمة علما حقا ، وكشفا صدقا، من غير حجاب، قلت –وبد الستر مرفوعة [...] – : اللهم إنها رياض جنتك قد تنفست،***

---

(1)- أنظر الهامش 19 من التحقيق.

(2)- ابن قسي : خلع النعلين ، ص [6] .

(3)– أنظر هذا المصطلح في الهامش 20 من التحقيق ؛ وقارن ملحق معجم المصطلحات الواردة بـ"خلع النعلين " (الملحق الأول) .

(4)– ابن قسي : خلع النعلين ص [6] .

(5)– را:الغزالي: المنقذ من الضلال: ص 10 فمابعد،تحقيق جميل صاليبا وكامل عياد. ط7بيروت 1967

(6)– يعتبر الصوفية أن علومهم أساسها الإلهام الالهي والإقتباس من مشكاة الرسول صلعم ، بينما علوم غيرهم مستمدة من المكتوب فقط ، وهذا ماقصده أبو يزيد البسطامي (ت261هـ/ 874م) بقوله : *«أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لايموت»* (أنظر: ابن عربي: مخ . ش . خ . ن – ش . ص [20]) .

(7)– شرح ابن عربي هاته الجملة بقوله: *«يريد ما أودعه هذا الكتاب من المسائل المشبهة بقصة يوسف وموسى يعني روحانية الإلقاء أي مستقاة من الروح الأقدس . قال أمية الإخبار والإملاء : يقول في مشكاة محمد عليه السلام إذ كان من الأميين، وأنه صلى الله عليه وسلم قال : *إنا أمة أمية – [حديث متفق عليه] – أشار إلى نفسه [...] »**(مخ . ش .خ . ن –ش ص [29] ، وانظر الهامشين 38 ، 39م من التحقيق .

وحياض رحمتك قد تدفقت، وأنوار ملكوت حضرتك قد تلألأت ! اللهم كما فتقت مسكتها ، وأريت بهجتها ، فمن كما عندك من أهلها فأرحه ريحها، وانفخ فيه روحها، وأبن له الأنوار ووضحوها ، واكشف اللهم عن بصره كي يستلذ في بهجة أزهارك، وجنة أسرارك [...] »(1).

6- على أن هذه النفحات الربانية مادامت تتعلق بأسرار الحكمة الإلهية الكشفية، فابن قسي بعد دعائه السابق يؤكد على أن هذا النوع من المعرفة الإلهامية الذوقية، هو من الحقائق ***"المضنون بها على غير أهلها"***(2)، والتي لا ينبغي أن يطلع عليها إلا من حذقته العلوم، وتمسك بالشرع. يخاطب ابن قسي -في هذا الصدد- مريديه فيقول : *«وأنتم أيدكم الله بقربه، وأمدكم برحمته ، فكلما استدعيتموها [أي المعرفة الكشفية] فتح باب، ورفع ستر وكشف حجاب، ولزمت الحق لكم في إسعاف مراعيكم، وقضاء حوائجكم، كذلك فلتلزموا أنفسكم الوفاء بما تقدم. وابتداء العهد فهو عليكم من أن تكون عندكم بأمانة الله عن عين تغمزها ونفس تلمزها وأن تصونوا مكانهاعن صاحب دنيا يكتسبها، أو حامل بدعة وتابع هوى يحملها ، أو تارك سنة أو مفارق إجماع أمة ينظر فيها. بل، لا تمنحوها إلا لمن قدر العلم قدره، وأعطى النظر حقه، وروى الفقه بجميع حدوده القاطعة، وسننه الظاهرة والباطنة قسطا، وكان على نور من ربه، وبينة من أمره [...] »* (3).

*7-*ثم يؤكد ابن قسي أن الأمر أفضى به إلى مشاهدة حال استشعر فيه البهجة والسرور، واللذة والحبور، فألهم هذا الكتاب ذوقا ، فجاء مجملا وسماه "خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين " وأن كتابه هذا ***«لما كان فتحا خبريا وكشفا نظريا، وكانت*** [أي حقائق المكاشفة] ***من مواهب الأسرار، وروائح دار الأنوار.*** *وكانت انبعاث حياة، واخضرار نبات، وانفتاح كمام نور جنات،* ***لم أقصد بها قصد المؤلفين ، ولا طريقة تصنيف المصنفين، وإنما هو ذكر الفتح كما جاء، وعرض مكان البرق حيث أضاء، ولما اقترنت فكانت رقا منشورا، وانتظمت فكانت كتابا مسطورا،*** *وكان عبراني النشأة في جنسه (4)، روحاني النسبة*

---

(1)- خلع النعلين : ص [7] .

(2)- وابن قسي هنا يذكرنا بموقف الصوفية قبله كالغزالي ، وهو موقف نجده لدى الفلاسفة كذلك: (أنظر مثلا : ابن طفيل : حي بن يقظان : ص 54 فما بعد ، تحقيق أحمد أمين ط 1966/3 دار المعارف . مصر) .

(3)- خلع النعلين : ص [8] .

(4)- أنظر الهامش 40 م من التحقيق.

في أصله (1)، سميته : "كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" وجعلت ذلك علما منصوبا، ومثلا مضروبا، ليفهم إيماؤه، ويلقن إيحاؤه، وليعلم الفطن أن البيوت لاتؤتى إلا من أبوابها، وأن الموضوعات لاتبلغ إلا بأسبابها. فمن كان ذا عينين، فيتبين المراد من خلع النعلين، ***فليس إلا أن ينخلع من نعلي دنياه، ويتجرد من ثوبي شهوته وهواه، وأن يتعرض تعرض الفقير الحق لنفحات مولاه.*** *فعسى الله أن يأخذ بيده ، أو يأتيه بالفتح أو أمر من عنده بعزته وكرمه»* (2).

8-وابن قسي كغيره من كبار الصوفية يقرر أن ما يكتبه ليس نتيجة جهد نظري مستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وانتاج النتائج، وإنما هو ***وليد كشوفات إلهامية ونفحات ربانية،*** تتجاوز كل ما يقضي به منطق "العقل" ***«فكان الإقتباس بحسب ما*** *يقتضيه أحوال الحكمة، ويعطيه تنزلات الرضى والرحمة، لاعلى نظام بشري، ولا على* ترتيب نقلي ، *إلا على التقدير الحكمي ، والتنزيل الإرادي القدري»*(3).

وفي ضوء هذا يجعل ابن قسي كتابه أربع صحف هي :

1- الملكوتيات

2- الفردوسيات

3- الحمديات ، وتتضمن من بين ما تتضمن قسمين :

أ- صلصلة الجرس ، ب - بساط الأنس وسكينة النفس .

وقد جعلهما ابن قسي في صدر كتابه تبركا بالنبي صلعم (4).

4- الرحمانيات

وابن قسي إذ يقسم كتابه إلى أربع صحف فماذاك إلا لأنه كمعظم أعلام الصوفية يقول "بعلم أسرار الحروف"، ويعتبر رقم أربعة رقما كاملا تاما *«فما دخلت الأربعة قط إلا في أمر تمامي»*(5)، فالكتب الإلهية المنزلة عددها أربعة، وعناصر الطبيعة عددها أربعة، وحملة العرش أربعة، والقوى البدنية أربعة، وبالتالي ففصول "كتاب خلع النعلين " أو صحفه -على حد تعبير ابن قسي- أربعة (6).

---

(1)- أنظر الهامش 41 من التحقيق.

(2)- ابن قسي : خلع النعلين و ص [9] .

(3)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [9] . (4)- أنظر : ن . م . ص. [10] .

(5)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن - ش . ص [34] .

(6)- إن العدد أربعة كمجال للتكامل الوجودي كان سائدا في الفكر اليوناني والإسلامي، فالأطباء المسلمون كانوا يقيمون ممارستهم الطبية على قاعدة فلسفية مزاجبة ترجع إلى أبقراط (460-365ق.م.) الذي كان يقول بنظرية الطبائع الأربعة : البرودة والرطوبة والحرارة واليبوسة -ولخصها بعضهم بقوله: "نترم" (ويقصد النار والتراب والريح والماء، حيث كان يعتقد أنها هي العناصر الأربعة للكون)- ويقابلها أخلاط أربعة : البلغم والدم والسوداء والصفراء. والمشاؤون من فلاسفة الإسلام أخلصوا للعلم الأرسطي الذي تلعب فيه العناصر الأربعة دورا أساسيا ، فقد تمسك أرسطو (384-322ق.م) بنظرية العناصرالأربعة (نترم) وإن أضاف لها عنصرا خامسا هو "الأثير".

أ- *صلصلة الجرس :*

بعد الخطبة وتيمنا بالنبي صلعم يبدأ ابن قسي كتابه بقسم من أقسام المحمديات كما ذكرنا آنفا، وهو "صلصلة الجرس"، وكعادته في كل صحيفة من صحفه وفي كل قسم من أقسامها، يبدأ بآيات قرآنية ويصحبها بأحاديث نبوية، يستلهم منها موضوعه ويجعلها مجال تأويل، مستأنسا ومستشهدا بقصص الأنبياء كما وردت في الذكر الحكيم.

و"*صلصلة الجرس*" ضرب من ضروب الوحي، كان يرد على النبي ص ورودا معنويا، ويتعرض ابن قسي في "*صلصلة الجرس*" لمعضلات الوحي ومشكلاته بأبعادها الوجودية واللغوية والكونية مشيرا إلى أن النبي في الوحي يتعرض للضيق الشديد المشبه بـ"صلصلة الجرس"، وهو أشد مايرد عليه ص ورودا معنويا. ومرد ذلك مكابدة الرسول تفصيل مجمل ما أوحي إليه.

وهنا يتعرض ابن قسي بأسلوبه المعتاد، إلى معضلة أساسية من معضلات التبليغ اللغوي وخاصة في مجال الوحي الإلهي. ذلك أن الوحي يستخدم لغة نسبية ذات طابع حسي للتعبير عن حقائق ودقائق غيبية مطلقة ذات خصائص روحية، فكيف يتم ذلك ؟ ثم ما دلالة الصيغ التشبيهية والأمثال الواردة في الوحي بخصوص الذات الإلهية والخلق والأخرويات ؟.

ويعالج ابن قسي هذه المشكلات ضمن مفهوم "البرزخ" (1)، هذا المفهوم الذي سيوظفه في معظم صحف كتابه توظيفا إجرائيا لحل المشكلات التي سيتعرض لها في كتابه، كمشكلات الصفات الإلهية مثلا (2) (أنظر: الفردوسيات والحمديات والرحمانيات...).

إن "البرزخ" كمجال وسطي بين عالم المعاني والأجسام المادية، بين عالم الملك والملكوت، لايعني فقط جسرا للعبور بين طرفين متعارضين (المجردات والمحسوسات) وإنما هو مفهوم يدل معرفيا على المفارقة، والمفارقة بقدر ماهي فاصل وسطي بين طرفين : النفي والإثبات، الوجوب والإمكان، المطلق والنسبي، الحقيقة والمثال، بقدرما هي وصل كذلك بين الطرفين.

---

(1)- أنظر : ملحق معجم المصطلحات الواردة في كتاب " خلع النعلين" .

(2)- أنظر : المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

إن المجال البرزخي، مجال يجمع ويفرق، يفصل ويصل. ولهذا يرتب ابن قسي عالم البرزخ ترتيبات متفاوتة (1)، والإهتمام بالعالم البرزخي والوقوف عند خصائصه الجامعة والفاصلة، هو ما يجعل الفكر الصوفي لايعتبر التناقض والتعارض عائقا معرفيا، وبالتالي فإن "*مبدأ الذاتية وعدم التناقض" المنطقي الصوري* إذا كان الفيلسوف يراه مبدأ كافيا لإقامة المعرفة، فإن الصوفي يراه مبدأ عاجزا عن ذلك، ويستعيض عنه *بـ"الكشف" أو "منطق الوجدان" أو "الفتح"*-حسب تعبير ابن قسي-الذي يسمح *بتضايف التعارض والتناقض* (2) ويؤهلنا لمعرفة *«سر التوالج وحكمة التداخل»* (3).

اا- بساط الأنس وسكينة النفس :وهذا هو القسم الثاني من أقسام المحمديات التي يبدأ بها ابن قسي كتابه تيمنا بالرسول صلعم -كما سلف ذكره-، ويصدر هذا القسم بالآية القرآنية 172من سورة الأعراف *وإذ آخذ ربك من بني ءادم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين*ويصحبها بحديث نبوي في هذا المقام، وفي ضوئهما يسلتهم محاور كلامه الذي يدور حول القضايا التالية :

1- الخلق الإلهي لآدم ودلالة خلافته ومفهوم الميثاق، وفي أن أول ما خلقه الله "*الروحانية الأول*" (4)، وهنا يوظف ابن قسي ثقافة عصره، كما نلمس في كلامه آثار الأنبادوقليسية المنحولة (5).

2- مفاضلة الرسل بعضهم على بعض، ومسألة الزمان الكوني (اليوم الكلي، واليوم الجملي، والزمان الدائري)، ومكان عيسى من الزمان الدائري، وهنا يطرح ابن قسي فكرة المهدي المنتظر.

وفي إطار مفاهيم "اليوم الكلي" و"الزمان الدائري" يماثل ابن قسي بين تاريخ الإنسانية عامة في خطوطه الأساسية من خلال دعوات الأنبياء، وبين مراحل النمو الفردي (6)، فالإنسان يأتي عند مولوده من عالم الغيب الواسع ليجد نفسه في ضيق

---

(1)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ، ص [14] .

(2)- أنظر : المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

(3)- أنظر ابن قسي خلع النعلين ، ص [21] .

(4)- ابن قسي : ن . م ن ص [15] فما بعد .

(5)- أنظر : المبحث الثاني والرابع من القسم الأول من هاته الدراسة.

(6)- أنظر : خلع النعلين ، ص [19-29] .

عالم الدنيا، وتلك ولادة الأولى، وبفضل الموت التي هي تجديد للحياة وولادة ثانية يعود إلى أصله في عالم الملكوت، وطيلة شبابه تتقوى فيه القوى البدنية والطاقات الظاهرية، بينما مع الزمان واقترابه من الشيخوخة تعود هاته القوى إلى ضعفها الأول الذي ولد به الإنسان، في حين تبدأ القوى الروحية والطاقات الباطنية تتقوى وتزداد إلى أن يرتحل الإنسان إلى عالم الملكوت عالم البقاء.

وهكذا من وجهة نظر ابن قسي تصبح الحياة الدينية أكثر غنى وقيمة وأهمية عند ابتداء غروب الحياة الفردية الظاهرة *«ركعة واحدة يركعها الإنسان آخر عمره أو تسبيحة يسبحها عصير أجله تعادل عبادته طول حياته مما هو من تلك الحياة الباطنة وأنوار النشأة الآخرة»*(1). وإذا كانت الحياة الروحية الفردية تجد أوجها في النهاية، فإن ابن قسي يصادر على هذا المبدأ ليقرر في ضوئه أفضلية النبي محمد ص على سائر الأنبياء لأنه خاتم النبيئين، وأفضلية الأمة المحمدية لأنها آخر الأمم، وبالتالي يكون "الزمان المحمدي" أفضل الأزمنة (2). ولهذا يتصور ابن قسي دائرتين زمانيتين تاريخيتين :

دائرة صغرى تبدأ بآدم لتنتهي مع عيسى لما بينهما من مقارنة في القرآن (الآية 58 من السورة الثالثة : ءآل عمران) (3).

ودائرة شمولية كبرى هي دائرة "الزمان المحمدي" أو دائرة "الحقيقة المحمدية"، وهي مقدمة الأكوان ونهاية الأزمان، و *«عقد الدائرة وسر الحياة والباصرة»*(4).

3- "النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" (5)، وهي فكرة أساسية في المنظومة الصوفية، ذلك أن الإنسان إذا كان هو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر فاستحق دون سائر الخلق الخلافة الإلهية، فإن "الإنسان الكامل" (6) هو الذي يتحقق بمرتبة الشمولية المعرفية، ويرقى إلى مستوى كونية الحقيقة الإلهية.

---

(1)- ابن قسي : ن . م . ص [22] .

(2)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [22] ، [23] .

(3)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [20] ، [21] .

(4)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [21] ، [138-146] ؛ وقارن الهامش 101 من التحقيق ؛ وأنظر: ما كتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة حول "الحقيقة المحمدية" .

(5)- أنظر : ملحق معجم المصطلحات الواردة في خلع النعلين .

(6)- "الإنسان الكامل" هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية الكلية والجزئية (الجرجاني: التعريفات، ص25. طبعة استانبول 1327هـ ؛ وقارن عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل).

وإذا كان ابن قسي قد اعتبر "الإنسان الكامل" مرادفا للجنس البشري والنوع الإنساني الممثل والكامن -كما في آية الذر السالفة الذكر- في آدم (1)، إلا أنه لايصدق في في نظره إلا على أعلى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء، وأكمل هؤلاء على الإطلاق النبي محمد صلعم إذ روحه أو نوره وجد قبل وجود الخلق، وقبل وجوده العيني الزماني في شخص النبي المرسل. فنفخ الروح «*وهو يوم الميثاقية الأولى، والروحانية الأعلى، في حجاب من الميثاقية الأخرى والثقلية الأدنى التي كانت في البزرة الإنسانية، والذرة النفسانية. فنشر النفسانية، في قبضة الجسمانية، حجابا على النورانية، وغطاء على تلك الحقيقة الروحانية، حتى يبلغ الإنتهاء البشري والإستواء الثقلة، فيكون القديم الحق يقيمه بالحقيقة العلوية، والحكمة الصمدية،* ***وتميزه الحياة المحمدية في محاسنها الأدمية، فينشأ بأنوارها الأبدية*** » (2).

بعد هذا نكون مع أول صحف الكتاب : ***الملكوتيات***.

1- الملكوتيات : هي أول الصحف، يصدرها ابن قسي بالآية القرآنية*وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين،* (3)، ويستوحي منها ومن منزلة إبراهيم خليل الرحمن فحوى الملكوتيات، وقد قسمها إلى أقسام منها على سبيل المثال لا الحصر:

- ***السبل الفجاج*** : بعد ما يقرر ابن قسي أن الصفات الإلهية حجب الذات النورانية، يطرح مشكل إمكانية معرفة الذات الإلهية وهل تتم المعرفة بالسلوب أم بالإثبات ؟.

ويقف عند مشكل علاقة كلمة الإيجاد "كن" بـ"إرادة الخلق"، إذ الخلق ظهر بالأمر الإلهي الذي هو "كن" (4).

---

(1)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين، ص [80] حيث نجده يرجح الحديث : "خلق آدم على صورة الرحمن"، ويذهب في ضوئه إلى أن النوع الإنساني ممثل وكامل في آدم «مفصول بالأمر صورة قائمة، موصول بالحق حياة دائمة» .

(2)- ابن قسي : خلع العلين ، ص [17] وقارن ص [40] ، [130] ، [137] ، [139] ، 144] ، وأنظر ماكتبناه حول الحقيقة المحمدية لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

(3)- الآية 76 من السورة السادسة : الأنعام .

(4)- أنظر : خلع النعلين ، [31] ، [32] ؛ وأنظر المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة.

وهنا يقدم لنا ابن قسي تصورا كونيا، في ضوئه يرتب موجودات وأفلاك عالم الغيب والشهادة ترتيبا متداخلا يوجد بعضها عن بعض، ويكون كل فلك أعلى محيطا بالأدنى، ويفيض عليه بأنواره وحجابا له في نفس الوقت، *فالأعلى يمد الأسفل والمفضول يستمد من الأفضل، حتى يقوم الكل بالكل، فيكون الفرع بالأصل كلمة ثابتة لاتتبدل، وسنة قائمة لاتختلف ولا تتحول*»(1) ولكل فلك ظاهر وباطن، الباطن حياة الظاهر، والظاهر هوجسمه ونوره، وبين الأفلاك أنوار(2)، وترتيب ابن قسي الكوني هذا ترتيب سداسي للموجودات وأفلاكها (3).

-*عارضة البهتة والسكتة*: في هاته المقالة يتعرض ابن قسي بتوسع لتفاصيل الأفلاك ومخلوقاتها، وصلتها بتجليات الأسماء وخاصة أدم. كما يبسط القول في "الزمان الكوني" وصلته بـ"الزمان الأرضي"، وعلاقة الزمان بالحركة والمكان والخلاء والملاء (4). كما يتحدث عن نهاية العالم ومكانة عيسى من ختم الدورة الكونية، وهنا يتوسع ابن قسي في أشراط الساعة وأخبارها، ويعتبر تلك الأخبار والسمعيات دليلا شرعيا على ما أورده.

- *قاعدة التأسيس ولؤلؤة التنزيه والتقديس* : يتعرض ابن قسي هنا لمسألة الأسماء الإلهية ذاكرا أن كل إسم جامع (5) للأسماء الإلهية -وهي الفكرة التي أشرنا إلى بذورها لدى ابن مسرة وقد اعتمدها ابن عربي فيما بعد- موضحا صلة الأسماءالإلهية بالظاهر والباطن، وعلاقتها بالتجلي (5).

كما يؤكد ابن قسي في لؤلؤة التنزيه والتقديس على نسبية معرفتنا بالوجود الإلهي، فالله تعالى تعرف إلى عباده على قدر عقولهم، فمعرفتهم به في الدنيا حق وفي الآخرة حقيقة، ومرد ذلك أنه في الآخرة تتبدل النشأة الإنسانية، كما تتبدل الأسماء والصفات لتبدل تجلياتها. فالتجلي الإلهي في الدنيا حق وفي الآخرة حقيقة، والآخرة حقيقة الدنيا فلكل «*حق حقيقة ولكل عين معنى، فالحق ذاتك، والحقيقة ما تؤول إليه حياتك*»(6).

---

(1)- ابن قسي : خلع النعلين ، ص [37] .

(2)- ن . م . ص [34] ، [35] .

(3)- أنظر ماكتبناه حول الموجودات ومراتبها لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة

(4)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ص [46] ، [47] .

(5)- أنظر : ابن قسي : ن. م . ص [60-69] ؛ وقارن المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

(6)- ابن قسي : ن . م . ص [13] .

وتبقى مع ذلك "الذات الإلهية المطلقة" أو "الأيمن" متعالية في ذاتها وإسم مكنون وسر غائب لايعلمه سوى الحق ذاته (1).

- **فصل من اللؤلؤة في تنزيل الحقائق وتفصيل الدقائق :**

يتعرض ابن قسي في هذا الفصل لإشكالية الوحدة والتعدد، علاقة الكثرة بالوحدة، العالم بالله. فيقرر أنه كما جمعت ذات آدم أعداد بنيه ومن انتسل منه في المساق الأول الروحاني قبل مساق الذرية، كذلك القدم، كذلك الحق ذات جمعت صور التجليات وحجب التنزلات كما كانت إذ أخذت ذلك الميثاق على تلك الصور الحق. والتقدير الأدمي مثل التقدير القدمي في مثل مانقدره فيه في كل شيء، غير أن القَدمية خالقية والآدمية مخلوقة، وهذه عابدة وتلك معبودة (2).

- **تنزيل وتقريب في إحساس إبراهيم الخليل :** مستلهما الآية القرآنية "كل نفس ذائقة الموت"(3)، والخبر المرفوع حول وصف إبراهيم عليه السلام للموت، من أنه "*كسفود حديد محمي وضع في صوف رطبة ثم جذب*"(4) يتعرض ابن قسي هنا لتجربة الموت، ويحلل مستويات التجربة الشعورية الإنسانية إزاءها، مؤكدا على أن المعاناة البشرية للموت تختلف، وذلك لأن «*الخلق أيضا في الإحساس فرق يختلفون باختلاف المنازل والطرق [...]*» (5).

ثم يتحدث ابن قسي في أقسام أخرى من صحيفة الملكوتيات حول معجزة "معراج" الرسول صلعم ووصوله إلى "سدرة المنتهى"، وما ترتب على ذلك من مشكلة إمكانية أو عدم إمكانية رؤية الله تعالى (6). ثم يبسط القول في دلالة مفاهيم "*القلم*" و"*اللوح المحفوظ*"، و "*الروح الأمين*"، و"*روح القدس*" **من حيث إحالاتها الوجودية والمعرفية، مركزا على أهميتها في الوحي والعلم.**

وما يمكن استخراجه من هاته الأقسام بإيجاز هو :

1- تصور ابن قسي الإشراقي لعوالم الأنوار ومراتب وجودها، ومستويات

---

(1)- أنظر : ابن قسي. ن.م.ص.[31].[61] ، [62] ، [69] ، [80-82] ، [152-153] ؛ وقارن : المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

(2)- أنظر : ابن قسي : ن . م . ص [65-68] ؛ وقارن ابن عربي : مخ . ش . خ . ن - ش . ص[114] .

(3)- الآية 185 من السورة الثالثة : ءال عمران .

(4)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ص [73] .

(5)- أنظر : خلع النعلين ص [74] .

(6)- أنظر : ن . م . ص [76-87] .

حجبها، وهي مسألة شغلت حيزا مهما في فكر الصوفية كالغزالي وابن عربي والسهرورد الإشراقي (ت 586هـ/ 1190م).

2- علاقة الظاهر بالباطن ودورهما في المعرفة والوجود.

وقد استعمل ابن قسي في كل ذلك صيغا ومفاهيم قرآنية مسدلا عليها ثوبا صوفيا - إشراقيا.

كما أنه في آخر قسم *صريف القلم*، يتحدث عن دلالة تسبيح الحيوان والجماد(1)، وعن الأخرويات، مشيرا إلى أنه إذا كانت الدنيا دار محنة وتضاد فإن الآخرة هي رفع لهذا التضاد، فالجنة للنعيم، والجحيم للعذاب الأليم. وبمقتضى "*منطق التضايف الحركي*" يقرر ابن قسي أن نعيم أهل الجنة من عذاب أهل النار (2)، فازدياد العذاب بأهل النار «*لازدياد الأنوار بدار الأنوار*»(3) فكل «*نعيم من نعيم هذه مضاف لنوع من عذاب هذه، والحياة إذا ما انبعثت واتصلت بجميع توابعها، النعيم في دار النعيم انبعث واتصل بجميع توابعها من عذاب أليم في دار العذاب الأليم. وهذا من باب المفادات والأحكام المتضادات*»(4).

ثم يصف أهوال جهنم وعذابها، مستعملا تشبيهات وصور حسية ومجازية، مستحضرا ماورد في ذلك من آيات وأخبار نبوية متفاوتة ، بشكل يذكرنا بالغزالي في كتابه "الأربعين في أصول الدين"، وقد ركز ابن قسي على رمزية الشجرة (معرفيا ووجوديا) ، ورمزية الحية (الشر / العذاب) (5).

وابن عربي في شرحه يأخذ على ابن قسي هنا أنه أفرط وجانب وجه الصواب، وذلك لأن الأمور الأخروية -في نظره- ما كان له بسطها في صور حسية وأمثلة حية، وأن عملا من هذا القبيل «*مهلك جدا، وقد هلك فيه كثير من الخلق منهم هذا الرجل*»(6).

بعد صحيفة *الملكويات* ينتقل ابن قسي إلى *الفردوسيات*.

2- ***الفردوسيات*** : وهي الصحيفة الثانية من صحف "خلع النعلين"، وينبهنا ابن قسي في بدايتها على أن مافيها «*قد انتظم أكثرها في الرحمانيات بمعانيها، ولذا لم نمعن الكلام فيها* [...]» (7)، وإذا كان فيما سبق بخصوص حديثه عن الأخرويات قد

---

(1)- انظر : ابن قسي : خلع النعلين ص [100-104] .

(2)- أنظر : ابن قسي: خلع النعلين ، ص [102-110] ، [162] ؛ والهامشين 370، 499 من التحقيق .

(3)- ابن قسي . خلع النعلين ، ص. [110] .

(4)- ابن قسي : ن.م.ن.ص وقارن : ن.م.ص. [162] وانظر : الهامشين 370 ، 499 من التحقيق .

(5)- أنظر : ن . م . ص [102-117]والهامشين 318، 381 من التحقيق.

(6)- مخ ش غ . ن - ش . ص[133] .

(7)- خلع النعلين ، ص [117] .

وقف على عذاب النار وأهوال جهنم مستوحيا الآيات القرآنية والأخبار النبوية، فإن *الفردوسيات* (الفردوس = البستان) قد عقدها لبسط الكلام في :

1- الجنة ونعيمها، مستلهما الآيات القرآنية والأخبار الصحاح، ومؤكدا على أن «*شهواتنا فيها مقدسة*»(1)، وقد وظف ابن قسي هنا مفهوم "*المرآة*" وهو مفهوم له مكانة مركزية في بنية الفلسفة الصوفية (الغزالي وابن عربي مثلا).

وابن عربي لدى شرحه يشيد بما بسطه ابن قسي في هذه المقالة مشيرا إلى أن حديثه في موضوع الجنة ونعيمها، ليس لأحد بعد ابن قسي حديث، فكلامه «*لايمكن لي ولا لغيري أن يشرحه بأحسن من ذلك ولا يصفه بأعلى مما وصفه مع حسن عبارة ولطف إشارة، وتحقيق أنباء عن الأمر بما هو عليه محررا محققا، لايخالفه فيه أحد من أهل الأذواق من المتقدمين والمتأخرين، ولاحجة لعلماء الرسوم على رد شيء منه، إلا من عاند وكذبه فيما قاله من غير دليل على تكذيبه ولابرهان [...]*»(2).

2-الأسماء الإلهية وأحكامها في خلق الملك والملكوت، وقد ربط ابن قسي بين ظهور الأنبياء وتجليات الأسماء بمقتضى أحكامها (3)، موظفا في كل ذلك مفهومي الظاهر والباطن.

ومسألة الأسماء الإلهية وتجلياتها هي نقطة محورية في فكر ابن قسي، أجاد فيها وأبدع كلما وجد المقام مناسبا خلال كتابه "خلع النعلين"، وهي فكرة تشكل ثابتا من ثوابت بنية فكره الصوفي إعتمدها ابن عربي الحاتمي وأشاد بها.

بعد ذلك ينتقل بنا ابن قسي إلى "*صحيفة الممديات*" التي سبق له أن افتتح كتابه -بعد الخطبة- بقسمين منها ***(صلصلة الجرس، وبساط الأنس وسكينة النفس)*** كما وضحنا سلفا.

3- الممديات : وهي الصحيفة الثالثة من صحف "كتاب خلع النعلين"، ويعتبرها ابن قسي بمثابة «*فص الخاتم ونقش الطابع*» (4).

ويطالعنا ابن قسي في بدايتها برأيه في "الوحدة الوجودية"، مبينا كيف أن هاته الوحدة الوجودية سمتها التناقض والتضاد، بحيث يبدو لنا الأمر متعددا في

---

(1)- ن. م. ص [118] .

(2)- ابن عربي : مخ . ش . خ . ن - ش . ص [138] ، [139] .

(3)- را:ابن قسي:خلع النعلين،ص [128-137] ;وقارن المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة.

(4)- خلع النعلين ص [138] ، ويمكن اعتبار مقاله هنا يشكل القسم الثالث من الممديات على اعتبار أن القسمين الأولين (صلصلة الجرس وبساط الأنس) ، قد افتتح بهما كتابه بعد الخطبة ، وذلك تبركا بالنبي ص كما قال (أنظر : خلع النعلين ص [10]) .

الظاهر / الشاهد ، موحدا في الباطن / الغائب، فـ«الكل في أصل الوضع رتق واحد في حكم الغيب نظم قائم. ولما كانت سنة الفتق فرق شيء عن شيء، وإخراج ضد من ضد، وأسفل بشيء وأعلى بشيء، وأظلم بشيء وأنار بشيء، والأصل واحد، وصل في الغيب وفصل في الشاهد، وقرب في الباطن وبعد في الظاهر [...]» (1).

وفكرة الوحدة الوجودية، تحتل مكانة مركزية في بنية الفكر الصوفي الإسلامي، حيث وظفها الصوفية توظيفا وجوديا ومعرفيا / أنطولوجيا وإبستيمولوجيا، من أجل نقض الأحكام الحسية والعقلية.

ويختم ابن قسي "صحيفة المحمديات" بعودته لبسط الكلام في "الحقيقة المحمدية"(2) أو "النور المحمدي" ودوره في الكون والوجود الإنساني، وأهميته في الإمامة الأدمية، وتفضيل آدم وسجود الملائكة له. كما يبرز دور الأسماء الإلهية وأحكامها في كل ذلك، فحيث «كان آدم في حجابيته الربانية، وذاته الرحمانية، التي هي الظهارة الأحمدية بالحضرة الأزلية والعزة الأحدية الصمدية. وكان اتصال الملائكة في ملكوتيتهم الروحانية، وذاتيتهم النورانية، التي هي الوساطة الملكوتية، والإنارة الرحموتية، بالحجابية الأدمية، والظهارة العلمية القوامية، ولهذه القبلة والسابقة العلمية كانت هي الإمامة في الأدمية، والتبعية الملكية، لكل من اتصل بحضرته وسجد لعزته. وأما الأدمية في ذاتها، فالمحمدية حياتها ووجه مرآتها [...]»(3).

4- الرحمانيات : وهي الصحيفة الرابعة والأخيرة من "كتاب خلع النعلين". مستلهما الآية القرآنية "ثم استوى على العرش، الرحمن،"(4)، ومحاولا تأويلها تأويلا إشاريا، باسطا كلامه في أمور مختلفة ترجع كلها إلى حكم إسم "الرحمن". يعتبر ابن قسي أن هذه الصحيفة تتويجا لسابقتها وتحديدا لهدف الكتاب كله. فـ«إلى هذه الرحمانيات وتجليها تستوى الملكوتيات ومراتبها، وتنتهي الفردوسيات ومعاليها، والمحمديات بأسرارها ومعانيها، وإليها تعرج الأرواح وعنها تنبلج الأصباح [...]»(5).

ويمكننا تصنيف كتابته في هاته الصحيفة إلى صنفين : الأول في المكاشفات، والثاني في المجاهدات والعبادات.

---

(1)- ابن قسي : خلع النعلين : ص ص[138] .
(2)- أنظر ماكتبناه عن الحقيقة المحمدية أو روح القدس لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة.
(3)- ابن قسي: خلع النعلين : ص [144] .
(4)- الآية 59 من السورة 25 : الفرقان .
(5)- خلع النعلين : ص [147] .

أولا : في المكاشفات :يواصل ابن قسي كلامه حول *الأسماء الإلهية وتجلياتها الوجودية والمعرفية والإعتقادية* «فكل إسم منها [أي الأسماء الإلهية] *جامع الأسماء والصفات، غير أنه إذا تجلى إسم كريم كان أظهر من صفاته حين التجلى العزيز الكريم، وكان الكريم أعلى صفات الرب من حيث المربوب الذي شاهد بساط التنزيل وحضرة التجلي، وسائر الصفات أتباع لهذه الصفة العلية، في تلك الحضرة البهية، إلى حين أوقات تنزيلاتها، وتكون أحوال تجلياتها، كذلك إذا تجلى العزيز فأظهر الصفات عليه الرحمة ، فكذلك مسائل الأسماء لكل خاصية صفة*»(1).

إن مفهوم *"الألوهية"* عند ابن قسي مفهوم جامع لكل الأسماء الإلهية التي ألحقها الحق بذاته، فإذا نظرنا لهاته الأسماء فإن وضعها الوجودي هو الكثرة، إذ كل واحدة منها تنفرد بمعنى يميزها عن غيرها، لكن في مقابل هاته الكثرة المميزة للصفات الإلهية هناك الوحدة التي تجمع هاته الكثرة وتخفيها، فكل إسم إلهي له دلالتان : دلالة على الذات المسماة، ودلالة على ما تعطيه حقيقة ذلك الإسم الذي به يتميز عما سواه. فمن حيث دلالة الأسماء على الذات المسماة فهي واحدة من حيث مفهومها الكلي، وهي كثيرة من حيث معانيها المتعددة التي تحتويها مرتبة الألوهية. وهكذا يمكن أن ننظر للأسماء الإلهية حسب ابن قسي من مستويين وجوديين -معرفيين متداخلين : مستوى وحدتها من حيث توجهها نحو "الذات الإلهية المطلقة" (الأيمن)، ومستوى كثرتها من حيث تجليها في العالم (عالمي الأمر والخلق) بمختلف أشكاله الوجودية ، إذ لايمكن أبدا تصور معنى من المعاني الإلهية دون تجليها في موجود من الموجودات عينيا كان أو ماهويا معنويا. فمنطق التضايف هو الأساس المعرفي لكل بحث في الأسماء والمعاني الإلهية (2).

ثم يطالعنا ابن قسي برأيه في ترتيب "الكلام الإلهي" حسب "الإرادة الإلهية"، معتبرا أن السور «*على ماهي به من طول وقصر جوامع الآيات، والآيات جوامع الحروف والحروف جامعة من الدقائق المفردات [...]*»(3).

ثم يبسط الكلام في علاقة الكلمة الإلهية (كن) بالكائنات في حال عدمها (الوجود الماهوي المعنوي)، وفي حال تشخيصها العيني، وهي مسألة دقيقة من مسائل الإلهيات دفعت ابن قسي للحديث عن مشكلة الزمان وما يتضمنه من مفاهيم كالدهر والسنين

---

(1)- ن. م. ص . [151] ؛ وأنظر : الهامش 465 من التحقيق.

(2)- أنظر : عرضنا لذلك في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة.

(3)- ن . م . ص [149] .

والشهور والأيام والساعات والدرجات والدقائق والثواني إلخ مقارنا بين الزمان النفسي الباطني من حيث الحالات الشعورية، والزمان الكوني الخارجي من حيث حركة الأفلاك.

ثانيا : في المجاهدات والعبادات :وإفراد ابن قسي الحديث على العبادات كأنجع وسيلة في مجاهدتي التقوى والإستقامة، هو تأكيد ضمني على ما اتفق عليه الصوفية من أن الطريق الصوفي يفترض في السالك المجاهدات، والتمسك بالأحكام الشرعية.

وابن قسي في مقامه هذا يتحدث على بعض العبادات وخاصة الصلاة وصلاة الجمعة على الأخص (1)، والطهارة والصوم ودلالة ليلة القدر والزكاة، مع الإشارة إلى الجهاد.

وهو كصوفي إذ يتعرض لهاته الأحكام الشرعية، فهو لايقف عند ظواهر الأعمال، وشكليات الأحكام. ذلك أن فقه الصوفية المخصوصين بالتصوف، يختلف -إلى حد ما- عن فقه الفقهاء المخصوصوين بالفقه والفتيا. فإذا كان فقه الفقهاء المخصوصين بالفقه والفتيا يقتصر على تقعيد الأحكام وضبط المصالح الدنيوية استنادا على عمل الجوارح الظاهرة، فإن فقه الصوفية المخصوصين بالتصوف يتجاوز ذلك إلى أغوار النفس ليربط الظاهر بالباطن في السلوك الإنساني، مهتما بأحوال الضمير وما يترشح منه إلى الجوارح في العبادات والمعاملات، وبيان مقام العبد وحاله مع الرب، وإرشاده لمصالح الآخرة.

وهكذا إذا تكلم الفقيه مثلا عن الصلاة فإنه يقصر شروطه على الأعمال الظاهرة : من مضمضة وغسل الأطراف وطهارة للثوب والمكان واستقبال للقبلة وتكبيرة الإحرام والركوع والسجود إلخ أما ما يطرأ على القلب أثناء الصلاة من خشوع أو غفلة، فلا يتعرض لها الفقيه.

أما الزكاة فالفقيه ينظر فيها إلى كمية ونوعية ماينبغي أن يدفعه المزكي إذا بلغ النصاب، فإذا ما امتنع عن أدائها وأخذها السلطان منه قهرا «حكم بأنه برئت ذمته» (2).

في حين أن الصوفي يهتم بالدرجة الأولى بالمعاني الباطنية للفرائض الدينية من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج إلخ. فليست الطهارة لدى الصوفية مقتصرة على غسل اليدين والأطراف، بقدر ماهي تطهير الباطن وتخليته عن الرذائل، فللطهارة ظاهر

---

(1)- وذلك نظرا لما يشترط لصحتها -حسب مذهب الإمام مالك- من وجوب السعي إليها ووجود الجماعة ؛ وقارن الهامش 481 من التحقيق .

(2)- الغزالي : إحياء علوم الدين ج 18/1 .

وباطن. ظاهرها تطهير الجوارح والثياب من الأحداث والأخبات، وباطنها تطهير النفس من المعاصي والآثام وتحليتها بالفضائل. أما استقبال القبلة، فيعني لدى الصوفية التوجه الكلي إلى الله، والنية تعني الإمتثال والكف عن المعاصي. والتكبير دلالة على خلو قلب المصلي من كل شيء سوى الله. والغفلة من مبطلات الصلاة لأن الخواطر الواردة وأفكار المصلي الشاغلة عن الله، تؤكد ارتباطه بالدنيا وحبه لها في لحظة وجب تقديم حب الله على حب كل شيء.

والصوم لدى الصوفية هو على ثلاث درجات صوم العموم وهو كف البطن والفرج عن الشهوة، وصوم الخصوص وهو كف السمع والبصر واللسان واليد وسائر الجوارح عن الآثام، أما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الخطرات المذمومة.

والحج يعتبر لدى الصوفية ميدانا خصبا لاستشفاف الدلالات الباطنية . فإذا كان الحج من وجهة الفقهاء المخصوصين بالفقه سفرا إلى بيت الله وقياما بشعائر خاصة معينة فإن هذا السفر لايتم لدى الصوفي إلا بالتجرد عن الشهوات والكف عن اللذات فالرحلة في طلب بيت الله هي رحلة عن جميع الذنوب، والإحرام لايعني لبس ثوب وخلع آخر بقدر ما يعني خلع الصفات البشرية، والتخلق بالأخلاق الإلهية، أما الوقوف بعرفة فيعني صعودا في مدارج معرفة الله، والطواف بالبيت ليس طوافا جسديا فقط بل هو في جوهره طواف القلب برب البيت، والقدوم إلى منى يعني ذهاب جميع المنى، وذبح الهدي هو نحر للشهوات والغايات والرذائل، أما رمي الجمار فهو خلع للشهوات ورمي للذنوب ورجم للشيطان (1).

ولهذا لايمكن أن ينتظر من ابن قسي لدى حديثه عن ***الصلاة والزكاة والصدقة والصوم وزكاة الفطر***، وهو في مقام صوفي سوى استشفاف المعاني الباطنية والدلالات الروحية والأبعاد الرمزية لها، استشفافا يغلب على مقامه وأحواله، ومعانياته الصوفية، وسياق كلامه.

فلدى حديثه عن الصلاة نجده يتعرض لخصائصها الوجدانية، ومميزاتها الروحانية(2)، وحالاتها في الآخرة بموازاة لما كانت عليه في الدنيا، بشكل فني إبداعي

---

(1)- أنظر بخصوص ماذكرناه عن المعاني الباطنية للفرائض الدينية لدى الصوفية : المحاسبي : الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط 3، 1970، دار الكتب الحديثة مصر ؛ الغزالي : إحياء علوم الدين ؛ السهرودي أبا النجيب ضياء الدين : آداب المريدين، تحقيق فهيم محمد شلتوت، دار الوطن العربي، القاهرة، د.ت ؛ السهروردي أبا حفص عمر: عوارف المعارف وخاصة البابين 30.29 ؛ القشيري : الرسالة ؛ ابن خلدون : المقدمة : الباب السادس (علم التصوف)، شفاء السائل : الفصل الأول ، تحقيق الأب اغناطيوس عبده اليسوعي.

(2)- أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ص [154-160] .

مع مراعاة الشروط الشرعية، مشيرا إلى أن المؤمنين في الآخرة لدى مناجاتهم يرون ربهم بالأبصار -مصداقا لما ورد في القرآن والحديث النبوي- وذلك لقربه منهم رحمة بهم ، ويؤكد على ربط أحكام الصلوات الخمس وصلوات الجمعات بالتجليات الإلهية الخمس ، معتمدا في بسط كلامه -كما يقول ابن عربي- «*على الكشف الذي هو من حضرة التخيل*»(1)، ويلاحظ ابن عربي في شرحه أن ابن قسي «*يمشي التجلي على حسب ما يقع من الأحوال في صلاة الجمعة بين الإمام والمأموم*» (2).

ولدى حديثه عن *الزكاة والصدقة*وما أشبه ذلك من أعمال البر، نراه يركز على دورها في تطهير النفس والبدن وما يترتب عن ذلك من زيادة الخير الإلهي وما يعترض رافضها من عذاب.

وفي معرض كلامه عن عذاب النار يقف عند *دقيقة في حقيقة الجهاد* في ضوء قوله «*نعيم أهل الجنة شرط في عذاب أهل النار*»(3)، ويعلق ابن عربي في شرحه على هاته الدقيقة بعدما يثير دقائق مهمة بقوله : -في حق ابن قسي- بأنه قد أعرب في هاته المسألة و «*أعذب وأفصح وأوضح، وأوجز فأعجز رحمه الله*»(4)، وإن أخذ عليه أنه «*لم يستوف أمر الزكاة في تجلي الحق فيها مثل ما عمل في الصلاة*»(5) لأن «*جميع الأعمال لها تجليات إلهية من حيث المعتقد لامن حيث العمل، ولكن لكل عمل صورة في التجلي عند أهل الله العارفين*»(6).

ونفس الأمر بالنسبة *للصوم* فهو -في نظر ابن قسي- باعتباره حبسا وامتناعا عن المباحات في الأكل والشرب والنكاح، وترك مذمومات الأمور ورذائلها، فإن الإنسان إذا اكتملت فيه «*صفات الصوم فقد صار رباني السر*»(7).

ويقف ابن قسي بتفصيل في أمر تجلي الله في الصوم، مؤكدا على معانيه الروحية الباطنية، مستحضرا نظريته في "الأسماء الإلهية" -والتي سبق الإشارة إليها غير ما مرة (8)-، وفي سياق كلامه عن *التجلي الإلهي* نجده يعمق مفهوما سبق الوقوف عنده، وهو مفهوم *المرآة* كمجال لا للإنعكاس، بل للإيجاد والتجلي الإلهيين

---

(1)- مخ . ش . خ . ن - ش. ص [162] .
(2)- ن . م . س [163] .
(3)- ابن قسي: خلع النعلين ص [162]، وقارن: ن.م.ص [102-110] والهامشين 370، 499 من التحقيق .
(4)- مخ . ش . خ . ن - ش. ص [167] .
(5)- ن . م . ن . ص.
(6)- ن . م . ن . ص.
(7)- خلع النعلين ص [162] .
(8)- أنظر : المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

«الحضرة الأقدسية مرآة أسرار الأكوان، عن عينها تتنزل المعاني إلى الأعيان»(1)، فالحق بتجلي أسمائه أظهر في أشكال وأعيان معاني الموجودات التي كانت باطنة في علمه الأزلي، فيكون بذلك مفهوم المرآة مفهوما جامعا للإيجاد والتجلي.

ثم ينهي ابن قسي كلامه في "الرحمانيات"، بحديث حول "السعادة الأخروية"، مؤكدا على "السعادة الروحية"،ومقارنا عن طريق التمثيل والتأويل الباطني بين متطلبات بعض الشعائر الدينية وبين أحوال مراحل نمو الإنسان «المولود الذي يقع من بطن أمه يوضع بالطبع على الفطرة، وفي اللبن الذي يرضع لسانه وقت خروجه من البطن ضرب مثل من زكاة الفطر، فسنتها أن يدفع في المصلى حين تنقضي الصلاة، فإن الصلاة هي التجلي وهي الميلاد في الدرجة، والطعام الذي يفطر الصائمون عليه يوم الفطر ضرب مثل من اللبن الذي يرضعه المولود، وله أيضا ضرب مثل الطعام الذي يُؤكل عند النقل من الدرجة إلى الدرجة، ولذا لايجوز أن يصام ذلك النهار فإن المولود لايجوز أن يترك دون رضاع، كما لايجوز أن يدخل الدرجة إلا ويؤكل فيها ويشرب حقّ العز ، وهذا ضرب مثل من دخول الجنة »(2).

محل هذه الرسالة :

ويختم ابن قسي كتابه "خلع النعلين" بفقرة أخيرة يوضح فيها هدف الكتاب ومقصده، أو على حد تعبيره "محل هذه الرسالة"(3) -وقد سبق له أن وضح ذلك في خطبة الكتاب- فينص على أنه نهج نهجا كشفيا ذوقيا قصد تقريب "الحقائق المضمون بها"، «ذلك أني تركت في هذه المقالة الكلام في الأمور الظاهرة من علم النفس إلا مالم يكن منه بد، وكشفت الغطاء ورفعت الحجاب، ودَلَلت على الأسرار المكنونة في الكتب المخزونة في روايا الكتب المضنون بها بالتصريح تقربا إلى إخواني، وتيقنت بأن الزمان قد خلا من الوارثين لهذه الأسرار وأفقر من المتقدمين والمقتدرين عليها.

ثم حرمت على جميع من يقرؤه من الإخوان أن يبذله لنفس شريرة أو معاندة أو يطلعها عليه أو يضعه في غير موضوعه، وجعلت الله خصمه، وهو المَسُول التوفيق أن

---

(1)- ابن قسي : خلع النعلين ص [163] .

(2)- خلع النعلين : ص[173] ويقصد بالدرجة المرحلة التي تلي الأخرى في النمو مثل : الرضاعة بعد الميلاد ، والفطام بعد الرضاعة ، والآخرة بعد الدنيا حيث أن الموت ولادة جديدة .

(3)- خلع النعلين ص [173] .

ينعم به، والحق أن يهدي إليه برحمته» (1).

فـ"كتاب خلع النعلين" كما أشرنا سلفا، هو محاولة مقاربة حقائق *"علم المكاشفة"*،وهي *"الحقائق المضنون بها على غير أهلها"*، وهاته الحقائق *"المضنون بها"* هي غاية التصوف الإشراقي وثمرته، ومطمح الصوفي وغايته. فالتصوف أو كما يسميه الإمام الغزالي (2) *"علم طريق الآخرة"* إذا كانت مرحلته الأولى وقسمه الأول هو *"علم المعاملة"* ومايفترضه من تخلية للقلب من الرذائل وتحليته بالفضائل وفق الأحكام الشرعية، فإن مرحلته الثانية أو قسمه الثاني هو *"علم المكاشفة"* وهو علم ذوقي مجرد ترفع فيه الحجب، وتنكشف الحقائق الدينية (الإلهيات، الأخرويات، النبوات). وهذ القسم هو *«غاية مقصد الطالبين ومطمع نظر الصديقين»*(3)، على أن حقائقه *«لارخصة في إيداعها الكتب»* (4)، ولا سبيل للكلام فيها *«إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال»*(5)، نظرا *«لقصور أفهام الخلق عن الإحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء، فما لهم سبيل إلى العدول نهج التأسي والإقتداء»*(6).

---

(1)- ن . م . ص [173] ، [174] .

(2)- لأبي حامد الغزالي أهمية عظمى في التصوف الإسلامي عامة والتصوف المغربي الأندلسي خاصة، وقد كان ابن قسي غزاليا في تصوفه يدرس كتبه للمريدين بالأندلس ، في وقت كان الغزالي موضع تجريح ونقد. وقد ذكرنا كيف أن الغزالي أحد مرجعيات ابن قسي الأساسية (أنظر: المبحثين الاول والثاني من القسم الأول من هاته الدراسة ؛ وقارن الهامش 530 من التحقيق).

(3)- الغزالي : إحياء علوم الدين ج 4/1 ؛ وقارن ص 19 ، 20 ، 24 . دار المعرفة بيروت . د . ت .

(4)- الغزالي : ن . م. ج 4/1 .

(5)- الغزالي : ن . م . ج 4/1 .

(6)- الغزالي : ن . م .ج101.4/1؛ وقارن نفس المعطيات لدى الغزالي في : مشكاة الأنوار، ص68، 73، 74، 76، 77، 78 ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، المقصد الأسنى ص30، 78، 79، المنقذ من الضلال ص112.110.108، تحقيق كامل عياد وجميل صليبا، ميزان العمل ص45، الإحياء ج407.19/3، كيمياء السعادة ص 90، فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام ص 53-57 عربها عن الفارسية نور الدين آل علي (ط. 1 . الدار التونسية 1972).

والغزالي كصوفي كبير لم يقف في كتابته الصوفية عند *"علم المعاملة"* أو*«مجاهدة التقوى والإستقامة»* -كما يسميها ابن خلدون- بل جاوزه إلى التصنيف في *"علم المكاشفة"* محاولا إماطة اللثام عن بعض الحقائق *"المضنون بها على غير أهلها"*، فصنف بوادر منها في «كتاب الصبر والشكر وكتاب المحبة وباب التوحيد من أول كتاب التوكل وجملة ذلك في كتاب الإحياء» (الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص 18)، وفي "المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى: " «لاسيما في الأسماء المشتقة من الأفعال» (الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص. 18). وخاض غمار *"علم المكاشفة"* في كتبه *"المضنون بها على غير أهلها"*، واضعا شروطا للإطلاع عليها منها : *نيل رتبة الإمامة في العلوم الظاهرة (علم الفقه (المعاملة) ،علم الكلام ،علم اللغة إلخ)،* ===

وابن قسي إذا كان هدفه هو توضيح وتقريب *"الحقائق المضنون بها على غير أهلها"* (*حقائق علم المكاشفة*) لمريديه وإخوانه -كما ذكر آنفا- فإنه لن يجد سبيلا لتقريبها وكشف غطائها سوى *التشبيه والتمثيل*. ومـاذاك إلا لأن أداة التـبليغ

=== *والتوجه القلبي إلى الله* ، ووجود *استعداد فطري* و «*فطنة بليغة لاتكل من درك غوامض العلوم ومشكلاتها، على سبيل البديهة والمبادرة*» (الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص18. نشر المكتبة التجارية مصر د.ت).

ولقد كانت ومازالت هاته الكتب "المضنون بها" مدار خلاف كبير ومناقشات عديدة بين أوساط المهتمين بفكر الغزالي من قدماء ومحدثين ، فقد اختلف في عددها وفي صحة نسبتها وفي تأويل بعض أفكارها، ويمكن إجمالها في : *"المعارف العقلية"*، *"المضنون به على غير أهله"*، *"الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية"* (أوالمضنون الصغير)، *"الرسالة اللدنية"*، *" معارج القدس"*، *"مشكاة الأنوار"*، (أنظر مثلا في تحديد هاته الكتب : ابن طفيل : حي بن يقظان، ص 59، تحقيق أحمد أمين ؛ ابن السبكي : طبقات الشافعية الكبرى، ج 257/6 ؛ جميل صليبا وكامل عياد في مقدمتهما للمنقذ من الضلال ؛ زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ، ص 100، 101 ؛ سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي، ص105-111 عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ، ص 270، 271 . ط 2. الكويت 1997؛

Bouyges(M): Essai de chronologie des oeuvres de Al-Chazali,édité et mis à jour par michel allard, imp. Catholique, Beyrout,1959.

ومانجده لدى الصوفية من قول بـ*"حقائق مضنون بها على غير أهلها"* "لايطلع عليها إلا *"الخاصة"* لاتعني في حقيقة الأمر سوى أن للمعرفة مستويات متفاوتة (حسية وخيالية وعقلية وفكرية وذوقية)، (أنظر مثلا : الغزالي: مشكاة الأنوار، ص 76-81، تحقيق أبو العلا عفيفي ؛ وقارن: ابن قسي : خلع النعلين، ص [12-14]، والهامش 55 من التحقيق)، وأن الحقيقة تزداد وضوحا في المستويات العليا عنها في المستويات الدنيا.

ولقد أكد ابن السبكي لدى رده على المازري أن فكرة *"الحقائق المضنون بها على غير أهلها"* لها «*سند في الحديث النبوي ، لقوله صلعم "حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله"*» (أنظر : طبقات الشافعية ج 251/6 ؛ وقارن : الغزالي : فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام عربها عن الفارسية نور الدين آل علي ص48، 49)، كما أن لها أساس فقهي ، فقد كان الإمام الشافعي يقول : «إن الأجير المشترك لايضمن»، ويذكر الربيع أنه «كان لايبوح به خوفا من أجير السوء» (طبقات الشافعية الكبرى، ج 251/6).

ولم تكن فكرة الحقائق *"المضنون بها على غير أهلها"* مقتصرة على الصوفية فحسب ، بل كانت سائدة في أوساط الفلاسفة أمثال : إخوان الصفا، ابن سينا، ابن طفيل ، ابن رشد.

وإلى جانب الدلالة المعرفية للقول: *"بحقائق مضنون بها على غير أهلها"*، هناك الدلالة المجتمعية لهاته القضية حيث أن فكرة *"الحقائق المضنون بها على غير اهلها"* بقدر ما تتخذ تقية مجتمعية درءا لكل خطر من شأنه بلبلة الأفكار وعدم استقرار الأوضاع ، بقدر ما تتخذ ذريعة لتكريس *"السلطة المعرفية"* و*"الثقافة النخبوية"* و*"التفاوت المجتمعي"*. ومعلوم أن *"الخطاب الديني الإسلامي"* كما عبر عنه *القرآن والسنة* يدين هاته الحواجز المجتمعية والعوائق المعرفية ، ويعمل على تجاوزها .

المستعملة أي *"اللغة الطبيعية"* أو *"الخطاب الطبيعي"* بنية ينضم فيها *الحسي والتخيلي والإستنباطي*، من هنا خاصيتي *"اللغة الطبيعية": الطواعية والإستعارية*. ولهذا سلك ابن قسي مسلكا *تشبيهيا تمثيليا استعاريا*، يترابط فيه المعنى الحقيقي بالمعنى المجازي لمقاربة المسائل الغيبية التجريدية *(الحقائق المضنون بها على غير أهلها)* (1)، فاعتبره لذلك ابن عربي الحاتمي لدى شرحه لـ"كتاب خلع النعلين" أنه *«من أهل المثل لا من أهل الوحي الصريح، ومن كان من أهل المثل فإنما يتكلم ومدى مفهومه مما مثل له، وقد يصيب العابر في تعبير الرؤيا، وقد لايصيب، وقد يصيب بعضا ويخطئ بعضا»*(2). وقد سبق أن بينا موقف ابن عربي من مسلك ابن قسي هذا (3).

---

(1)- يعتبر ابن طفيل أن كل محاولة من هذا القبيل مستحيلة ، وإن كان من وصل إلى طور *"الحقائق المضنون بها على غير أهلها"* لايستطيع *«أن يكتم أمرها أو يخفي سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط، والمرح والإنبساط، ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل [...]»* (حي بن يقظان ، ص 52-60 تحقيق أحمد أمين).

(2)- مخ . ش . خ . ن – ش . ص [172] .

(3)- أنظر المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة .

المبحث الثاني :
وصف مخطوط "كتاب خلع النعلين" ومنهج التحقيق

أولا : وصف مخطوط " كتاب خلع النعلين ":

توجد حسب علمنا نسختان من مخطوط "كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" لأبي القاسم أحمد بن قسي.

الأولى توجد بمكتبة شهيد علي باشا (ملحقة بالمكتبة السليمانية المركزية) باستانبول، تركيا، تحت رقم 1174 ومعها مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي(1)، نسخهما معا عمر يونس الأسنائي سنة 741هـ

والثانية بمكتبة ولي الدين (ملحقة بمكتبة بايزيد العامة) باستانبول تركيا، تحت رقم 1673، لا نعلم ناسخها.

أ- مخطوطة مكتبة شهيد علي باشا (رقم 1174) :

يعتبر ماسينيون L.Massignon أول من أشار لوجود هاته المخطوطة واقتبس منها فقرة في كتابه :

Recueil de textes innédits concernant l'histoire de la Mystique en Pays d'islam, P,103, GEUTHNER, Paris 1929 .

كما أشار لها وأثبت رقمها في كتابه :

Essai sur les origines du lexiques technique de la Mystique Musulmane, P.79,N8, nouvelle édition Paris,1968 (2)

وعنه أخذ بروكلمان Brockelman فأحال عليها في كتابه :

Geschichte der arabischen littératur, S.I, PP,776/6a, 798/113a, brill 1937 .

وعدد صفحات هاته المخطوطة 174بعد إسقاط ما تكرر منها (عدده 36صفحة)، وهي غير مرقومة في الأصل ومكتوبة بخط نسخي والصفحة مسطرتها 19سطرا والورق من القياس الكبير، والناسخ هو عمر يونس الأسنائي (3)، وقد ورد ذكره في آخر صفحة [174] من مخطوطة "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي المرفقة مع

---

(1)- حول وصف مخطوط " شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي أنظر ما كتبناه بالهامش 1 من المبحث الثالث من القسم الاول من هاته الدراسة ص 94.

(2)- La premiere édition en 1922.

(3)- لانعرف عنه شيئا، وبخصوص تصحيح اسمه ونسبته أنظر : الهامش 540 من التحقيق.

مخطوطة "كتاب خلع النعلين"، إذ انتهى الناسخ من نسخهما معا في الخامس عشر من شهر جمادى الأولى سنة إحدى وأربعين وسبع مائة هجرية (1).

والمخطوطتان معا (كتاب خلع النعلي لابن قسي وشرحه لابن عربي)، تحملان خاتما(2) دائريا كتب بداخله «*وقفه الوزير الشهيد علي باشا رحمه الله تعالى بشرط أن لايخرج من خزانته*»، وبالصفحة الأولى من مخطوط "كتاب خلع النعلين" بمحاذاة عنوان الكتاب على الجانب الأيسر منه نقرأ عبارة "*ملك الفقيه حسن بن حسين تغمده الله [برحمته]* "، وبأسفل الصفحة في الركن الأيسر كتب سطران قد طمس منهما الكثير ولم يظهر منهما سوى «*+...+... +...+حيازة العبد المتقرب إلى الله +...+...+...+*».

والمخطوطة بصفة عامة لابأس بها حيث تقل بها الخروم والكشط، وهي كأغلب المخطوطات القديمة لاتخلو من بعض عيوب النسخ كالتصحيف أحيانا والتحريف أحيانا أخرى، والنقط أغلبه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة، والشكل يقتصر -مع قلته- على بعض الكلمات السهلة المتداولة فقط، وفي حالة الكشط تكتب الكلمة مرة ثانية، وقد اعتاد الناسخ كتابة الألف المقصورة ممدودة والعكس، كما يكتب كلمة "الحياة" بالواو (الحيوة)، وكثيرا ما أهمل كتابة الهمزة في آخر الكلمة ووضع مدا مكانها فوق الألف، وقد صححنا ذلك في النص وقلما أشرنا لذلك في هوامش المقابلات، ويشير الناسخ أحيانا قليلة للبياض الموجود في الأصل المعتمد لديه بحرف "ض" وتحته نقطة هكذا "ضہ"، كما يشير أحيانا قليلة للخطإ بحرف "ط". وعناوين الفصول كتبت بخط سميك، وكان الناسخ في أحيان كثيرة يذكر بالطرة كلمة «*قوبل بالأصل فصح*»، كما يرسم أحيانا علامة نصف دائرة منقوطة والتي ترمز كما هو معروف في المخطوطات القديمة إلى مقابلة النسخة بغيرها، كما تعني الفصل بين الفقرات.

ب - *مخطوطة مكتبة ولي الدين (رقم 1673)*.

يمكن القول إن جوزيف دريهر Josef Dreher أول من أشار لوجود هاته المخطوطة ورقمها في مقاله الذي نشره بالفرنسية بمجلة (3) M.I.D.E.O

---

(1)- انظر ما كتبناه حول نسختي عمر يونس الأسنائي وتاريخهما بالهامش 540 من التحقيق .

(2)- وذلك بالصفحة [1] الحاملة لعنوان مصنف ابن قسي : "كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين" والصفحتين الأخيرتين [174.173] من كتاب "شرح خلع النعلين " لابن عربي .

(3)- L'Imamat D'ibn Qasi à Mértola, in M.I.D.E,O,caire,N°18,1988, PP,195-210,

وانظر ماكتبناه عن مقال دريهر وكتابه في المبحث الأول من القسم الأول من هاته الدراسة .

وإذا كنا قد وقفنا بعين المكان على مخطوطة شهيد على باشا باستانبول في صيف 1988فإننا حينذاك لم نكن نعلم بمخطوطة ولي الدين، وعندما علمنا بها سنة 1991لم نتمكن من الوقوف عليها باستانبول وبذلنا جهودا كبيرة في الحصول عليها إلى أن توصلنا بشريط مصغر منها (ميكروفيلم) بعد طول انتظار.

ويتبين لنا من الشريط المصغر (ميكروفيلم) -رغم سوء حالته- أن هاته المخطوطة تتوافق في الأغلب الأعم مع نسخة شهيد علي إلا أنها دونها كثيرا من حيث الشروط الأخرى، فمخطوطة ولي الدين (ميكروفيلم) تتكرر بها الصفحات أكثر، ويكثر بها الخرم والبياض والسقط ، بالإضافة إلى بتر بعض الصفحات أشرنا لها في هوامش المقابلات لدى تحقيقنا للمخطوط، وترتب عن هذا أن الصفحتين الأخيرتين من المخطوط مبتورتان مما نتج عنه أننا لانعلم إسم ناسخ المخطوطة ولا تاريخ نسخها.

وصفحات مخطوطة ولي الدين غير مرقومة ومكتوبة بخط نسخي ومسطرة الصفحة 19سطرا، وعناوين الفصول كتبت بخط سميك، وبالمخطوطة (ميكروفيلم) تصحيفات وتحريفات والنقط في الأغلب الأعم مهملة، مع إهمال كتابة الهمزة في آخر الكلمة، والخط خال من الشكل إلا في بعض الكلمات السهلة المتداولة.

وحيث أن مخطوط "كتاب خلع النعلين" الموجود ***بمكتبة شهيد علي باشا*** أكثر تماسكا وأقل عيوبا شكلا ومضمونا بالمقارنة مع مخطوط (ميكروفيلم) "كتاب خلع النعلين" الموجود ***بمكتبة ولي الدين*** فقد اعتمدناه بالدرجة الأولى في تحقيقنا ورمزنا له بحرف "***ش***" نسبة ***لمكتبة شهيد علي باشا***، واعتبرنا مخطوطة (ميكروفيلم) ***ولي الدين*** نسخة مساعدة نستأنس بها رمزنا لها بالحرف "***ل***" نسبة ***لمكتبة ولي الدين***.

وإذا كنا في تحقيقنا نستأنس ونعتمد -كما ذكرنا في المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة- على مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي المجموع مع مخطوطة "ش"فقد رمزنا لهذا المخطوط في التحقيق وفي الدراسة ب: مخ. ش.خ.ن . ش (مخطوط شرح خلع النعلين بمكتبة شهيد علي باشا).

هذا وقد وضعنا في نهاية هذا المبحث بعض صور لهاته المخطوطات الثلاث.

ثانيا : وصف منهج التحقيق :

في ضوء ما سبق أمكننا القول إننا قمنا بتحقيق مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي بالإعتماد أساسا على مخطوطة "***ش***" التي اعتبرناها بالمقارنة مع "***ل***" نسخة

كاملة إلى حد ما ورئيسية إن لم نقل : نسخة فريدة أو نادرة، واتخذنا نسخة *"ل"* لضعفها -كما ذكرنا- نسخة مساعدة إلى جانب مخ. ش. خ. ن. ش محيلين في هوامش المقابلات إلى هاتين النسختين أو إحداهما عند تصحيح النص.

ولم تكن قلة عدد مخطوطات "كتاب خلع النعلين" لتثني عزمنا وتحيل بيننا وبين تحقيق ودراسة المخطوط، مادام أمر التحقيق -كما يقول عبد الرحمن بدوي- ليس ***«أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس -على أساس ما تيسر لك من مخطوطات قلت أو كثرت أو كانت وحيدة -نصا جيدا يحاكي تماما ما في الأصول المخطوطة بعد تدبرها تمام التدبر»***(1).

لقد حاولنا -قدر الإمكان- إجادة قراءة مخطوط "كتاب خلع النعلين" من أجل محاولة تقديم نص واضح دقيق، فسلكنا لذلك سبلا يمكن إجمالها فيما يلي :

1- رقمنا الصفحات

2- قمنا بوضع علامات الترقيم التي من شأنها تسهيل قراءة النص وتوضيحه .

3- رغم أن الناسخ -كما سبق ذكره- يعمد سواء في"ش" أو"ل" إلى وضع علامة نصف دائرة منقوطة التي ترمز لدى الناسخين القدامى إلى إشعار بمعارضة النسخة مع غيرها وكذا الفصل بين الفقرات، إلا أن فصله للفقرات لم يكن في المخطوط كافيا ولا وافيا، وقد حاولنا من خلال تجزيئنا النص إلى فقرات تجاوز -إلى حد ما- هذا النقص من أجل مقاربة قراءة أفضل .

4- وضعنا العناوين - بين معقفتين [...]- فيما لم يكن له عنوان.

5- كما سبق الإشارة إليه إعتبرنا مخطوطة "ش" أساسية إن لم نقل فريدة، وكنا نستأنس في تحقيقها بمخطوطة "ل" و"مخ.ش.خ.ن.ش" (2) ونحيل إلى التصحيحات في هوامش المقابلات، وحاولنا جهد المستطاع عدم إثقال هاته الهوامش بما ورد في النسخ من تحريفات قلمية مردها ضعف يد الناسخ.

---

(1)- أرسطو عند العرب ، ص 64 من التصدير ، الطبعة الثانية 1978 الكويت .

(2)- انظر ما كتبناه في المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة ، حول : أسلوب ابن قسي في كتابه "خلع النعلين" وأهمية مخطوطة "شرح خلع النعلين" لابن عربي .

6- عرفنا بالأعلام الواردة وأحلنا على بعض مصادرها.

7- قمنا بالشرح والتوضيح والتعليق على معظم الأفكار الموجبة لذلك، نظرا لطبيعة النص وأسلوب صاحبه (1)، وكان "مخ.ش.خ.ن.ش" لابن عربي أكبر مساعد لنا في هذا العمل (1).

8- وقفنا بهوامش التحقيق عند بعض المفاهيم أو المصطلحات حين يقتضي سياق الكلام ذلك ، وارتأينا قصد استقصاء ما فاتنا منها وضع معجم بأهم المصطلحات الواردة بمخطوطة "كتاب خلع النعلين" جعلناه ملحقا (رقم1).

9- قمنا بتخريج الآيات القرآنية الكريمة الواردة بنص "كتاب خلع النعلين" أو في أي سياق آخر من الشرح أو التعليق أو الدراسة بالإستناد على نفس المصحف ذي العد المدني والرسم العثماني على رواية عثمان بن سعيد ورش المدني (ت197هـ/ 812م). كما وضعنا الفاصلة (،) والنقطة (.) في سياق الآية للإشارة "للوقف"، وقد كان بودنا كتابة الآيات الكريمة بالرسم العثماني ولكن للأسف وسائل الطبع لم تساعد على ذلك.

10- عمدنا إلى تخريج الأحاديث الواردة بنص "كتاب خلع النعلين" أو في أي سياق آخر من الشرح أو التعليق أو الدراسة، وضابطنا في ذلك أن نخرج الحديث في صحيحي البخاري ومسلم إن وجدناه و إلا لجأنا إلى كتب الأحاديث الأخرى، وبذكر إسم الكتاب يعرف مكانة الحديث ومستواه ضمنا، وكذا مدى إطلاع ابن قسي على الحديث وكيفية توظيفه (2).

ولم نحاول تتبع طرق الحديث واستقصاء رواياته والحكم عليه فذلك من شأن البحث الحديثي، ولم نكن نتقيد في تخريج الأحاديث باللفظ مسترشدين في ذلك بقولة الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ/ 1403م) -لدى تخريجه لأحاديث كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي - : **«وحيث عزوت الحديث لمن خرجه من الأئمة فلا أريد ذلك اللفظ بعينه بل قد يكون بلفظه وقد يكون بمعناه أو باختلاف على قاعدة المستخرجات»** (3).

---

(1) أنظر : ما كتبناه في المبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة، حول : أسلوب ابن قسي في كتابه "خلع النعلين" وأهمية مخطوطة "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي .

(2)- أنظر في ذلك ماكتبناه بالمبحث الثالث من القسم الأول من هاته الدراسة ص 111-114 .

(3)- المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، ج1/1 (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت - لبنان ، د.ت) .

11- إن الخروم ومواضيع البياض التي لم نتمكن من ملئها وهي قليلة جدا ولاتؤثر في سياق النص تركنا قدرها عند الطباعة واضعينه بين صليبين +....+

12- حاولنا شكل بعض الكلمات ذات الإحتمالات المتعددة -وإن كانت وسائل الطبع لم تساعدنا على ذلك- أما ماهو مشكول في المخطوط فلم نثبت شكله إطلاقا لعدم جدواه من حيث سهولة اللفظ واعتياده كعنوان الكتاب مثلا.

13-وأخيرا حيث اعتمدنا في تحقيقنا للمخطوط رموزا، إرتأينا ثبتها فيما يلي :

ثبت بالرموز المستعملة في تحقيقنا للمخطوطة :

مخ = مخطوط

ش = النسخة الخطية لـ"كتاب خلع النعلين" التي إعتمدناها في التحقيق والموجودة بمكتبة شهيد علي باشا (ملحقة بمكتبة السليمانية المركزية) باستانبول تركيا.

ل= المخطوطة (الشريط المصغر / ميكروفيلم) لـ"كتاب خلع النعلين" والموجودة بمكتبة ولي الدين (ملحقة بمكتبة بايزيد العامة) باستانبول ، تركيا.

مخ.ش.خ.ن.ش = مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي الموجود في مكتبة شهيد علي باشا رفقة مخطوطة " كتاب خلع النعلين" لابن قسي.

+....+ = خرم أو بياض أو تآكل في الأصل قدر كلمة.

//....//= لحصر إضافة من مخ.ش.خ.ن.ش إعتمدناها لملء خروم أو سقط أو بياض أو إتمام المعنى وتوضيحه في "ش" عند عدم التمكن من ذلك في "ل".

<...> = لحصر ما أضفناه من عندنا لإتمام بعض الصيغ أو ملء بياض أو خرم أو إصلاح تحريف.

[....] = لحصر :

1- عناوين من وضعنا.

2- أرقام الصفحات.

3- كل كلام أضفناه من لدنا، ولم نقم بهذا سوى في بعض النصوص الواردة بهوامش التحقيق أو في جزء الدراسة.

(...) = لحصر :

1- سنة وفاة علم من الأعلام

2 - لتفسير ما قبلها من كلمة أو فكرة.

3 - لحصر رقم هامش التعليق وهو رقم متتابع

<<...>> = لحصر :

1- نص وارد في هوامش التحقيق أو في جزء الدراسة وهوامشه.

"..." = لحصر :

1-المصطلحات الواردة في هوامش التحقيق أو متن الدراسة وهوامشها

2- مصدر ما أو مرجع ما.

... = لحضر :

1- آلايات القرآنية.

2- الأحاديث النبوية.

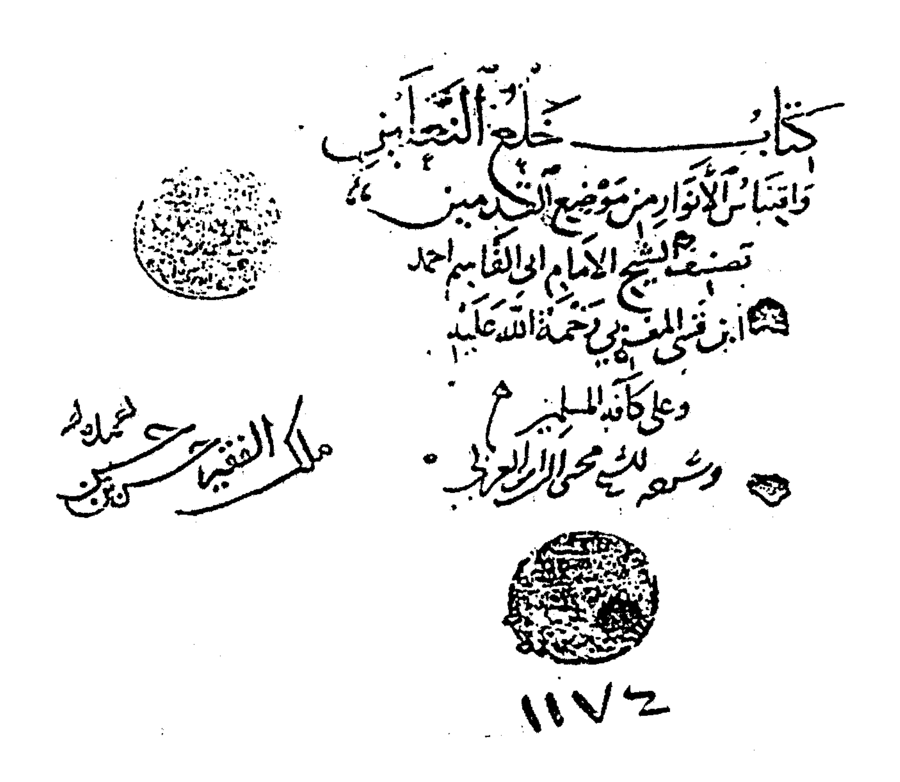
—— = لفصل :

- الآيات القرانية.

(كذا) = تردف بعد كل كلمة أو صيغة وردت كذلك في النسخة أو النسخ المعتمدة ولكن معناها أو قراءتها مبهمة

< > ... < > = لحصر الكلمات أو الجمل المحالة على هوامش المقابلات بين النسخ المعتمدة ، والترقيم هنا يكون خاصا بكل صفحة على حدة، أي أن الأرقام غير متتابعة خلال التحقيق خلاف أرقام هوامش التعليقات.

الأصل = نسخة "ش".


كتاب خلع النعلين
واقتباس الأنوار من موضع القدمين
تصنيف الشيخ الامام ابي القاسم احمد
ابن قسي المغربي رحمة الله عليه
وعلى كافة المسلمين
وشرحه للشيخ محيي الدين العربي

١١٧٤

الصفحة [1] من المخطوط الجامع لـ "كتاب خلع النعلين" لابن قسي وشرحه لابن عربي (مكتبة شهيد علي باشا، استانبول، تركيا) وهي الصفحة الأولى من مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي

الصفحة [2] من مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي (مكتبة شهيد علي باشا، استانبول ، تركيا)

الشيطانية وبدلت الرفيع وعيلت الشيع ولاكن من الانفس الدنية التي يتوزعها تسور
لتكتاب سرى من باطنها ثم تجدت الى ظاهرها سيدنها بكون مقام ادراكها ومدموم
حياتها ومشغلاتها ومعيقاتها فيا لها من طابقة ما اطوعها وشقى ما اطهر حسراتها
وما اشد نكدها في قطع مراسخ العذاب وصور النكال وهو بتاب العقاب كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ليس لهم طعام الا من ضريع ولا شراب
الا الصديد والحميم لا الى انتهاء الا الى النار الكبرى ولا يموت فيها ولا يحيى [illegible] اول
للحصول في الدرجة ونعم اولا كما وضع المولود يخرج من سبق له سعد فان الدرجة التي
كان فيها ان كانت من السعة على ما هي به درجات الجنة وانه اذا انتقل الى سعة
الاعلى والمحيط الاقدس لاصغاه ان كانما خرج من دار الدنيا الى دار الاخرة والدنيا
سعة بطن وظلمات بالاضافة الى الاخرى والمولود الذي يقع من بطن امه يوضع بالطبع
على الفطن وفي اللبن الذي يرضع لسانه وقت خروجه من البطن ضرب مثل من زكاة
الفطر وسنتها ان يدفع في المصلى حتى تقضى الصلاة فان الصلاة هي التجلي وهي الميلاد في
الدرجة وان الطعام الذي يفطر الصائمون عليه يوم الفطر ضرب مثل من اللبن الذي يرضعه
المولود وفيها ايضا ضرب مثل الطعام الذي يوكل عند النقل من الدرجة ولذا لا يجوز
ان يصام ذلك النهار فان المولود لا يجوز ان يترك دون رضاع كما لا يجوز ان يدخل الدرجة
الا ويوكل فيها ونشر حق العز وهذا ضرب مثل من دخول الجنة ٥

الفصل السادس عشر من محل هذه الرسالة

وذلك اني تركت في هذه المقالة الكلام في الامور الظاهرة من علم النفس الاسلام
كر منه بد وكشفت الغطاء ورفعت الحجاب ودللت على الاسرار المكنونة في الكتب

الصفحة [173] من مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي (مكتبة شهيد علي باشا، استانبول، تركيا).

[illegible] ونمني توا الكتب المظنون بها بالتصريح تقربا إلى اخواني وسمت بان الزمان قد
خلا من الوارثين لهذه الاسرار وانقرض من المتقدمين والمقتدرين عليها ثم حرمت على جميع
من يعرفون من الاخوان ان يبذله لغير مستحقها ومعاند او يطلعه عليه او يضعه
في غير موضعه وجعلت الله خصيمه وهو المسؤول التوفيق او [illegible] واللواز [illegible]
[illegible] يوم الجاث والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه اجمعين

الصفحة [174] من مخطوط "كتاب خلع النعلين" لابن قسي (مكتبة شهيد علي باشا، استانبول ، تركيا)

شرح كتاب خلع النعلين

رواية الشيخ شمس الدين بن سودكين

عن الشارح الإمام الراسخ المحقق أبو عبد الله

محمد بن علي بن محمد بن العربي الطائي وهو الشيخ محي الدين بن عربي

الحاتمي الأندلسي

قدس الله سره

آمين

الصفحة [1] من مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي الحاتمي (مكتبة شهيد علي باشا، استانبول ، تركيا)

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح الخطبة

الحمد لله رب العالمين اراد الحمد المتبين صفة الفعل وصفة التدبير وانه قيد بالربوبية
لان الحمد المطلق لا يصح الا لفظا لا معنى مثل قوله تعالى قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفا
فحمد مطلق لفظا واراد من العالمين ما يختص بهذا الاسم لما عم ولكن خص وان ربك هو الفتاح العليم
بنسبة خاصة لانه اضافها الى المخاطب والاسم الرب مهيمن على ما تحته من الاسماء
من جملتها الفتاح وهو الذي يكثر منه الفتح لانه جاء بصيغة المبالغة وله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ولما تفرد بعلم المفاتح لم يمكن ان يكون فاتحا
الا هو سبحانه وتعالى وقوله العليم فما يريد بالعليم بما يطلب المفتوح له من
المناسبة للاستعداد الذي هو عليه وهذا من اعجب الامور لانه لا منع فتاح وانما
المنع من القوابل والفيض منشور والقوابل تاخذ بحسب استعداداتها فلا فتح ولا
فان قيل كون الفتح بلا استعداد قلنا والاستعداد ايضا من المتابين من المستعد
باستعداد هو عليه يقبله به وهو التهيؤ الا انه لما يكثر عندنا تعلم بامر ما ثم كان
شيئا دالك فتحا وشيئا الواهب فاتحا وقوله وان لم تجئ بواو الابتداء
وان كانت للتنبيه واو الابتداء وجاءت بان وهي تنوب مناب الفعل ان الامر
فعلي لا اسمي والدليل عليه والدليل عليه قوله الفتاح وهو اسم فعلي ثم جاء بالاسمين
معرفين غير منكرين لانه اراد فتحا مخصوصا لما اراد بربك نسبة خاصة فجعل
تعريف الربوبية بالاضافة اذ كان هذا الاسم في بعض مدلولاته من اسماء الاضافة
لانه يطلب من المربوب وجعل تعريف الفتاح العليم بالالف واللام لانها للاضافة

فالالف

الصفحة [2] من مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي الحاتمي (مكتبة شهيد علي باشا، استانبول ، تركيا)

الصفحة [173] من مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي الحاتمي (مكتبة شهيد علي باشا، استانبول ، تركيا)

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

تم الجزء المبارك الجامع لكتاب خلع النعلين وشرحه

على مذهب السادة العلماء المحققين العارفين بالله رضوان الله عليهم أجمعين

وكان الفراغ منه في الخامس عشر من شهر

جمادى الأول سنة احدى وأربعين وستمائة

على يد العبد الفقير عمر يونس الإسنائي

عفا الله عنه

الصفحة الأخيرة [347] من المخطوط الجامع لـ"كتاب خلع النعلين" لابن قسي و"شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي الحاتمي (مكتبة شهيد علي باشا، استانبول، تركيا)، وهي الصفحة الأخيرة [174] من مخطوط "شرح كتاب خلع النعلين" لابن عربي .

كتاب خلع النعلين
واقتباس الأنوار من موضع القدمين
تصنيف الشيخ الإمام أبي القاسم أحمد
ابن قسي [illegible] رحمة الله عليه
وعلى كافة المسلمين

الصفحة [1] من مخطوط (ميكروفيلم) "كتاب خلع النعلين" لابن قسي (مكتبة ولي الدين ، استانبول ، تركيا)

الصفحة [2] من مخطوط (ميكروفيلم) "كتاب خلع النعلين" لابن قسي (مكتبة ولي الدين ، استانبول ، تركيا)

الجـــزء الثانـــي
فـــي التحقيـــق

يشتمل هذا الجزء على :

* تحقيق مخطوط :

"كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين"

لأبي القاسم احمد بن قسي (ت 546 هـ/ 1151م).

*ملحقين للكتاب :

1- معجم بأهم المصطلحات الواردة بـ"كتاب خلع النعلين"لابن قسي.

2- رسالتا ابن العريف لابن قسي.

*فهارس عامة للآيات والأحاديث الواردة بالمخطوط وهوامش تحقيقه،وفهارس الأعلام، والنحل والملل، والأسر، والأمم والقبائل، والأماكن والبلدان الواردة بالجزأين.

* لائحة المصادر والمراجع.
* فهرس لموضوعات الجزأين معا.

تـحـقـيـق مـخـطـوط

كتاب خلع النعلين
واقتباس النور من موضع القدمين.
لأبي القاسم أحمد بن قسي

(ت 546هـ / 1151م).

[1] كتاب خلع النعلين
واقتباس <1>النور<1> من موضع القدمين .

تصنيف الشيخ الإمام أبي القاسم أحمد بن قسي المغربي ، (1)
رحمة الله عليه وعلى كافة المسلمين .

<1>- في "ل" و"ش": «الأنوار» وقد رجحنا ما أثبتناه ، خاصة وأنه في ص [9] يذكر ابن قسي أنه سمى كتابه : «خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين»، وفي ص [2] يقول : «فهناك فليخلع النعلين، وليلتمس النور من موضع القدمين». ومما يقوي ترجيحنا أنه في القرآن الكريم لم ترد الكلمة الا بصيغة المفرد "النور".

---

(1)- لفظ "المغرب" صفة إضافية لمكان ما ، بالإضافة لجهة المشرق ، ومن هنا يصعب تحديده جغرافيا.

وفي التاريخ الإسلامي اتخذ مفهوم "المغرب" دلالات سياسية وجغرافية وعرقية. فمن أخذ بالدلالة العرقية البشرية ، من جغرافيي ومؤرخي الإسلام ، نظر إلى التركيب البشري، وعنده أن المغرب «ما كان في القديم ديار البربر ومواطنهم» (انظر : ابن خلدون: العبر، ج 101/6) . وعليه فالمغرب يمتد من ليبيا إلى بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) ولاتعتبر الأندلس منه.

أما من اعتمد الحواجز الجغرافية أساسا لتعريفه للأقاليم، فقد جعل بحر القلزم(البحر الأحمر) حدا فاصلا بين " المشرق والمغرب" ، وعليه فستكون «مصر أول المغرب» (أنظر : ابن خلدون : العبر، ج 101/6؛ ابن حوقل : صورة الأرض ، ص 64) وتعتبر الأندلس طرفا منه.

والذين اهتموا بالأوضاع السياسية والإدارية، عمموا مفهوم "المغرب؛ وطبقوه تبعا للمد والجزر السياسيين . فالإصطخري (توفي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري) الذي ألف " المسالك والممالك" في عصر استقلت الأندلس عن الخلافة العباسية، وأضحى الشمال الإفريقي موطن نزاع بين أمويي الأندلس وفاطميي إفريقية، قسم المغرب إلى مغربين : إفريقي وأندلسي (المسالك والممالك ص 23) . وفي العهدين المرابطي والموحدي (القرنين الخامس والسادس للهجرة) حيث ، انتظمت الأندلس والمغرب الأقصى والأوسط وإفريقية (تونس) في أغلب الأحوال ضمن سلطة واحدة تتسع أو تضيق تبعا للظروف التاريخية، أطلق إسم " المغرب" على تلك الأقطار (انظر مثلا : ياقوت : معجم البلدان ، ج583/4) .

وهذا العامل السياسي - إلاداري هو الذي جعل مفهوم "المغرب" يطلق على ثلاث وحدات : أندلسية وغربية (المغرب الأقصى والأوسط) وشرقية (إفريقية). وعلى هذا فابن قسي وإن كان أندلسيا ، فانه مغربي كذلك بالمفهومين الجغرافي والسياسي-الاداري.

أنظر: ماكتبناه في قسم الدراسة عن الحياة السياسية والفكرية لابن قسي (المبحث الاول من القسم الأول) .

[2] بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر برحمتك

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم . إن ربك هو الفتاح العليم . والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم والصلاة على نبيه محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى جميع النبيئين والمرسلين من عبا د الله الصالحين. والسلام الأسنى على المستوى الأعلى بالمومنين، وصلى الله عليه وعليهم أجمعين صلاة تشفع للعالمين وتزلف بالسرير الأقدس (2) يوم الدين .

// سلام عليكم//. أما بعد ، قدّس الله أرواحكم وفسح مراحكم ، فإنه سأل سائلكم أن أبعث له من // الصحف الخبرية واللمع الأفقية (2م) // ما يمتع بالجنى الإيماني ويفتح بابا إلى الحِمَى السرياني (3) ليكون هنالك مسارح حيوانكم ومضارب نخلكم، فتدرّحلوب شياتكم وتكثر لبون رعاتكم ويعسل مناحل جبالكم وعرصاتكم ويُلَذّ مشربكم،

---

(2)- إشارة منه إلى قوله تعالى :* هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام، والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الامور.*(الاية 208 من السورة2 : البقرة) فـ"السرير الأقدس" هنا ، كناية أو دلالة رمزية لتجلي إسمه تعالى في ظلل يوم القيامة لفصل القضاء . ولما كانت الصلاة أمرا مقدسا صحت المناسبة فتقدست كما تقدس سريرها عن حكم الهوى وكان مجازاة ، ولهذا قال ابن قسي يوم الدين يوم الجزاء فان الدين الجزاء . وينبهنا ابن عربي الى أن من حمل السرير المذكور أعلاه على غير ما ذكر «فما عنده خبر بمقصد صاحب الكتاب ولاشم منه رائحة» (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [8]).

(2م)- يشرح ابن عربي هذه المفاهيم فيقول : «جاء [ابن قسي] بكلمة "البعث"ولايكون إلا في موجود تتصرف عليه الحالات. فأخبر أنه ينقل إليكم من «الصحف الخبرية»التي جاءت من عندالله على ألسنة الأنبياء عليهم السلام .

فأعلم أنه يتكلم في هذا الكتاب من حضرة اللسن ومشهد الفوهانية، فقد أبان عن حقيقة ما يريد، وأخذ بيد الناظر في كلامه حيث ، عين له الجهة المقصودة له .

وأما "اللمع الافقية" فأراد أفقيات الأسماء وكثيرا ما يشير إليه ، وهو البرق اللامع لبصيرته من آفاق الأسماء المودعة في الأخبار الصحفية . فأبان عن القدر الذي أخذه من الصحف الخبرية وهواللمع الأفقي من إسم ما من الأسماء ، فيحكم منه وعليه بما يعطيه ذلك اللمع وهو مشهد بصري مثالي برزخي غيرمجرد عن المواد البرزخية.

فهذا الكتاب لا يخرج أوله عن آخره عن الأمثلة البرزخية ، فلا يستريح الناظر فيه إلى معنى مجرد عن المثال [......] «(مخ.ش.خ.ن.ش.ص [10]) .

(3)- «قوله :« ويفتح بابا الى الحمى السرياني» ، يعني هذا الذي ينبعث له من الصحف الخبرية يعمل عليه سامعه فيحصل له الذوق من نفسه ليصدق الخبر، والخبر هو عين فتح الباب الى الحمى، من إسمه الفتاح المضاف إلى الرب. وسماه حمى، يقول: إنه ليس بمباح لكل أحد لأنه حما لذاته[....]ونعته "بالسرياني" يريد بذلك أنه ليس بعربي، فإن الإعراب البيان والبيان محله التفصيل، فيقول : إنه معجم أي مجمل. والأمور المجملة لايقدر على تفصيلها إلا الذكران من الرجال، كالمداد الذي في الدوات معلوم أن فيها حروفا لايعرف صورها ولاعددها إلا من ثبت قدمه في علم المجمل مشاهدة ، فيشهد الأشياء مفصلة في الإجمال ومفرقة في حضرة الجمع. ولو أراد اللسان دونما ذكرناه لم يذكر عقيب ذلك القصة العبرانية، بل كان يذكر من القصص ما يختص بأهل اللسان السرياني.» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [10]،[11]) ، وانظر : ملحق«معجم المصطلحات الواردة في "خلع النعلين" ») .

وتتغذى أرواحكم وقلوبكم (4).

// فكان من ذلك ما يصل إليكم تحت هذا الستر الملكوتي // والختم الرحموتي(5)، وهي العذراء الرزّان (6)من الفتيات الخيرات الحسان لم يطمثها إنس قبلهم ولاجان، نزلت من ملكوت الأنوار(7) إلى حجب

---

(4)- «قوله :«لتكون هنالك مسارح حيوانكم »يعني في ذلك المرعى السرياني وأنزل الأمورفي صورة الروح الحيواني لوجود البعدية بالمثال البرزخي ، فيكون عن هذا الرعي ألبان العلوم الفطرية وهو العلم بتوحيد الربوبية المفطور عليها كل مولود . قال الله تعالى :*ألست بربكم*[الآية 172 من السورة السابعة : الأعراف]، في أخذ الميثاق وعليها وقعت الفطرة في كل مولود من الفطر وهوالشق، فأول ما شق أسماعهم بعد وجودهم في الذر توحيد الربوبية، كما أنه أول ما شق أسماعهم في حال ثبوتهم في أعيانهم قبل وجودهم بالأمر الوجودي فقال لهم : كونوا فكانوا، فالكلام أول صفة إلهية عرفتها الممكنات من الحق سبحانه، فلهذا قال [ابن قسي]:«فتدر حلوب شياتكم وتكثر لبون رعاتكم» وهو الذي شربه النبي صلعم ليلة الإسراء فقيل له:*أصبت الفطرة*-[حديث رواه البخاري في صحيحه من طريق مالك بن صعصعة]- . ولكن هذا راجع إلى القوابل وأن المرعى واحد ترعاه الشياه فتدر لبنا، وترعاه النحل فتخرجه عسلا. فالمعنى وإن كان واحدا في نفسه فإن حصل تحت حيطة المزاج وغلب عليه سلطانه في عالم الأجسام والأجساد ظهر في العين على صورة ما يقتضيه ذلك المزاج من لبن ودم ونقل وهواء ولحم وشحم وعظم وعصب، كذلك المعاني إذا حصلتها الأرواح[...] برزت عليه حقيقة ما يعطيه لك روح جزئي إنساني وغيرإنساني، من جن وملك ونبات وجماد وحيوان، اذا كان الغذاء ينسحب على كل ممكن بما يناسبه والغذاء الجامع وهو الرطوبة السارية وهو الحياة، فيلذ المشروب وتتغذى الأرواح. ولكن كما ذكرنا بالملائم فغذاء الأرواح من حيث الإلقاء، وغذاء القلوب من حيث التصريف والتقليب في أنواع العلوم والمعارف.ولهذا قال [ابن قسي] : وتتغذى أرواحكم وقلوبكم» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [11] ، [12]) .

(5)- «قوله :«فكان من ذلك ما يصل اليكم» يعني بطريق الترجمة على لساني ، ثم قال: «تحت هذا الستر الملكوتي » أراد من وراء هذا الستر المختوم عليه بخاتم الرحمة ، ينبئ أنه من مقام الجمال وحال الأنس ، لامن مقام الجلال والقهر ، فيحصل النعيم به عند تجليه. وأشعر في هذا الكلام أنها علوم من تحت العرش إذا كان سريرالرحمانية » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [12]) .

(6)- «نعتها "بالرزانة" لارتباطها يالنشأة الثقلية ، وكثيرا ما يعتبرها هذا الشيخ في كتابه » (ابن عربي : مخ.ش. خ.ن.ش.ص [13]).

(7)- «"تنزلت من ملكوت الانوار » يقول : إنها مسألة إلهية إقتضاها عمل مشروع ممن نزلت إليه، فإنه من عمل هذا العمل بعينه لا من حيث ماهو مشروع أنتج تنزلا من ملكوت الأرواح. ولهذا نص عليها الشيخ [ابن قسي] بمثال بنت نبي أنكحها نبي مثله فكانت من عمل مشروع . » (ابن عربي : مخ.ش. خ.ن.ش.ص[14].

والملاحظ أن ابن قسي في هذه الفقرة والفقرات التالية يلمح -على حد تعبير ابن عربي-إلى «نكتة نبوية شعيبية تلقتها حقيقة موسوية على وجه مخصوص» (مخ.ش. خ.ن.ش.ص [12]). فهو يوظف قصة موسى وزواجه -على أشهر الأقوال-بابنة شعيب صاحب مدين (انظر:الآيات21-30 من السورة 28:القصص ؛ وابن كثير: قصص الأنبياء ص:306) توظيفا رمزيا، كما سيفعل بقصة يوسف. فالقصتان معا نحا بهما ابن قسي منحى إشاريا-باطنيا. والتأويل الإشاري-الباطني هومسلكه العام في «خلع النعلين».

الأسرار(8)، إلى فرش بيوت الأحرار (9).

فمن كان أهلا لمرافقة الأبكار العُرب الأتراب، وكان كفؤا لذوات الأقدار من بنات الأعراب(10)، وكان عنده من ورْق السر العملي<1>وذهب النور العلمي(11)،مايكون صداق<1>

<1>- في "ش" و "ل" : « ونور الذهب العلمي ، ما يكون صداق » وقد رجحنا صيغة مخ . ش خ . ن. ش. ص [15].

(8)- "حجب الأسرار"، هناإشارة إلى العلوم المضنون بها على غير أهلها لقوله : « لاتمنحوها إلا لمن قدر العلم قدره[....] » (خلع النعلين ص [8]) . وهي موضوع "العلم اللدني" الذي يكون معه العطف والرحمة لقوله تعالي : *«اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لَدُنّا علما»* (الآية 64 من السورة 18: الكهف).

(9)- يريد القلوب التي لاتسترق أصلا لتحققها بالحق « من وجهين : الوجه الواحد أن تكون حرة لايملكها إلا الحق سبحانه في شهودها لذلك ، أو تكون حرة عن ملكية شهودها لملكية الحق لها بحكم الأصل لغلبة الحق على عاداتها، فكان الحق سمعها وبصرها ويدها وجميع أجزائها، فلما كانت حقا كلها في هذا المقام كانت حرة . قال عليه السلام :*اللهم اجعل في قلبي نورا * وعدد الأعضاء حتى الشعر، فلما طال عليه ذلك جمع الكل فقال:*اللهم اجعلني نورا حقا بكليتي* -[حديث متفق عليه من طريق ابن عباس]- يشير الى هذا المقام. قال الله تعالى : *الله نور*-[الآية 35 من السورة 24:النور]- وهو من أسمائه وإسمه عينه. نقول فهذا العلم لايحصل إلا في قلب حر لا ملك لأحد عليه لأنه حق محض. وهذا هو الوجه الآخر من الوجهين الذي ذكرنا » (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [14] ، [15]).

(10)- يقصد أنه من كان قلبه حرا متحققا بالحق ، فهو أهل لهذه العلوم اللدنية التي وصفها بـ"الأبكار" لارتفاعها عن النيل و"العرب"لحسنها و "الأتراب" لوجود أمثالها.

ولما كانت "العلوم الإلهية" هي موضوع "العلم اللدني" ، فقد رمز لها ابن قسي ب"بنات الأعراب" يريد « أهل البادية لايحويها بلد ولايحيط بها سور ». فـ"العلم اللدني" أو "الإلهيات" هي من« العلوم التي لايأخذها التقييد والإحاطة [......] فإن الله محيط ولايحاط به علما إذ ، كل علم يتعلق بالكون فإنه محاط به مقيدا . فلهذا جعلها من بنات الأعراب ، ولهذا اختلف العلماء في إمامة الأعرابي، وحكمته فيه أنه لايتقيد والإمامة مبنية على التقييد [.....] فالأعرابي لاتصح إمامته بهذه الإشارة . فجعلها من بنات الأعراب ولم يجعلها من بنات العرب" (ابن عربي مخ.ش.خ.ن.ش.ص[15]).

(11)- جعل الورق(الفضة) للعمل والذهب للعلم ، لأن العمل مفتقر للعلم .وجعل السر للعمل لأن « حكم العلم في العمل معقول غير محسوس ، فكان كالمكتوم فسماه سرا. وجعل النور للعلم لاجتماعهما في كشف الأمور على ما هي عليه ، فلهذا أقرنه به .

وأيضا لما كان الورق إذا كملت تربته في المعدن وسلم من الآفات وبلغ الغاية في الكمال كان ذهبا. فكانت الذهبية في حال كونه ورقا فيه بالقوة مستورة عن الوجود العيني لما نقصه من كمال التربة، فجعل الستر للورق لهذا المعنى.

وأيضا لما كان العمل في الظاهر للعبد وفي المعنى للحق *والله خلقكم وما تعملون،*-[الآية 96 من السورة 37 : الصافات]- ، صار عمل الحق سرا في حركة العبد. فلهذا جعل السر في العمل » (ابن عربي: مخ.ش .خ.ن.ش. ص[16]) .

مـثـل (12) وإيجـاب طيب وحلي (13)، فليـقـدم//من ذلك// بين يدي خطبتـه مـهـر عروس (14). وحق بناء بذات حديث طَيِّب ومسيس (15) ، فليتّخذها لنفسه رحمى خلد ونعمى أبد //وأولى//لم يلثمـهـا فم ولا لمستـهـا يد (16). ثم لتكن عنده بأمـانة الله تعالى(17) عن عين تغمزها ونفس تلمزها ولَجة عمياء صماء لايعرفها ولايميِّزها.

ومن لم يكن عنده ما يبذله مهرًا وكان كفؤًا كريما برا، فليأجر نفسه ثماني حجج أو يتممها عشرا (18).

---

(12)- يؤكد هنا على حصول "الحكمة اللدنية" عن عمل مشروع-كما سبق ذكره- وقوله: «صداق مثل» أي «كما حصل لأمثالها اقتداء وتأسيا، قال تعالى لما ذكر الأنبياء لنبيه محمد عليه السلام :* أولائك الذين هدى الله فبهداهم اقتده،*-[الآية 91 من السورة السادسة :الأنعام]-[.......] وقال لنا :*لقد كان لكم في رسول الله إسوة حسنة*-[الآية 21 من السورة 33 : الأحزاب]- »(ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [16]) .

(13)- يقصد « أخذها بحق لابهوى نفس ، قال تعالى : *وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا،*-[الآية 90 من السورة الخامسة : المائدة]- أي مما طيب الله لكم وأحله». فكأن ابن قسي يريد «من العلوم ما أنتجها الإيمان لا ما أعطاه الدليل الفكري العقلي لقصوره عن إدراك هذا الفن من العلوم الإلهية» (ابن عربي :مخ.ش.خ.ن.ش.ص [16]) .

(14)- «العروس» رمز لحالة الفرج والإبتهاج عند تلقي الحكمة اللدنية ، بعد خطبتها وطلبها .

(15)- يقصد «أن ما في الصحف الخبرية إذا عمل به على طريق الإيمان حصل ذوقا في العيان فكان كالخبر فيه عين حاله» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [17].فـ"بالصحف الخبرية" تلهم "الذوق" وتذكيه كما يقود "الحديث الطيب" بين يد "العروس" إلى "المسيس" أو " النكاح" فيحصل "الذوق" .

(16)- «من حيث أفقية إسمها الذي وجدت عنه هذه الحكمة الإلهية عندي، فإن حدوثها يطرؤها عندي لافي نفسها. وإنها لم تزل معلومة أزلا للحق تعالى مقولة له"لم يلثمها فم" أي لم تشافه فإنه ليست غيره، يقول هي حكمة ذاتية. "ولالمستها يد " أي لم توجدها قدرة، فإنها ليست بمحدثة بل هي حكمة قديمة للعلم القديم وهو علمه نفسه من ذلك المصباح يستصبح» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [18]).

(17)- يشير هنا ، إلى أن "الحكمة اللدنية" هبة إلهية تكون عند من وهبت له أمانة يجب أن يقدر قدرها ويعرف حقها ، فيضن بها على غير أهلها . ولأنها هبة إلهية فإنها حكمة عرضية يمكن إزالتها من الموهوب ، فزوالها أمر ممكن لأنها ليست عين ذات الموهوب . (انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [18]) .

(18)- يذكر ابن قسي هنا مبدأ أساسيا في التصوف مفاده أن المجاهدة لتحلية القلب وتخليته بداية الطريق لبلوغ "العلم والعمل" . فمن لم يستوف شروط العمل والعلم ، أي من لم يكن عنده «ورق السر العملي وذهب النور العلمي» ، وكان مؤهلا لهما وجديرا بالحكمة الإلهية (العذراء الرزان) فليسلك سبيل المجاهدة ويحمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى ، فيهذبها ويمحصها عن خلطات طبائعه الأربعة (الدموي، الصفراوي،السوداوي، البلغمي) وأمزجتها أو صفاتها الأربعة (الميوعة أو التقلب، الإنتشار أو الحركية، التوتر أو الإنقباض، التماسك أو الفتور) فتلك ثماني قوى . أو يجاهد ويهذب قوى الإنسان العشر النفسية والحسية (القوة العاقلة والشهوية والغضبية،والإنقباضية والانبساطية والمفكرة والحافظة والوهمية والنظرية والعملية) (أنظر: الجرجاني : التعريفات، ص 120؛ سيف الدين الآمدي : كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص357-366، نشره عبد الأمير الأعسم ضمن كتابه : "المصطلح الفلسفي عند العرب") ===

فإذا سار بأهله اختيارا آنس من جانب الطور نارا فهناك ، فليخلع النعلين، وليلتمس النور من موضع القدمين، [3] وليعلم أنه بالوادي المقدس ، والمقام الأعزّ الأنفس، فليس إلا النور الحق والكلم الصدق والسر الذي قام به الأمر والخلق (19).

فمن كان منيع الحمى غيور على حرم العلى، فليفر لله تعالى. فإن

=== ويجد ابن قسي في أجواء القصة الموسوية (الآيات : 21-30 من السورة 28 : القصص) ، واستئجار موسى ثماني حجج أو عشر إتماما واكتمالا، إحالة رمزية لطبائع الإنسان الأربعة وأمزجته الأربعة فتلك ثمانية . أو قواه العشرالنفسية والجسمية ويخصص لكل قوة سنة من المجاهدة لتكتمل الدورة الزمانية.(انظر:ابن عربي:مخ.ش.خ.ن.ش.ص [19] ؛ الفتوحات المكية مج 692/2 ؛ الغزلي : معارج القدس؛ المصطلح الفلسفي عند العرب ، نشر عبد الأمير الأعسم ؛ الجرجاني : التعريفات).

(19)- متمثلا بأحوال القصة الموسوية ورموزها ، يشير ابن قسي في هاته الفقرة إلى أن من أهلته مجاهدته لمقام تلقي "العلم اللدني" أو "الحكمة الإلهية" عليه بالسفر والسير بالقلب إلى الله ليدخله مقاما أقدسا ، ويمنحه فيه علقا أنفسا ، فترفع الوسائط ، وتزال الروابط ، وتزاح الشرائط ، فيكون على هدى وبيان من ربه (آنس من جانب الطور نارا). عندها يزول التقييد بالضدين (الظاهر والباطن، الجسم والروح) ، فيخلع عنه دنياه وهواه (جسمه ونفسه) ويكون بروحه (حقيقته) في مقام "قاب قوسين"، فتفيض أودية "الحكمة الإلهية"ويشمله سيلان علوم الحياة (الوادي=الماء=الحياة=الباطن=القلب) فليغرف تواضعا من موضع قدميه الذي هو علمه تعالى (كرسيه) الذي وسع كل شيء ، لما ورد في الآثار عن ابن مسعود وابن عباس من أن *الكرسي موضع القدمين* (انظر : البيهقي : كتاب الأسماء والصفات ص 354، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، والهامش 44م من التحقيق) .

فمقصود ابن قسي بـ«اقتباس النور من موضع القدمين» (أنظر : خلع النعلين ص[1]، [2]،[9])، التلميح من خلال أحوال القصة الموسوية إلى أنه من كان في مقام الأنس وشاهد حالة الجمع منة من الله ، أهل لاقتباس النور (العلم) الإلهي ، الذي أضاء قدمي الأمر والخلق (ماثبت لعالمي الملك والملكوت عند الله) . (أنظر : خلع النعلين ص[9،3،2] ؛ والهامش 45 من التحقيق ، وملحق "المصطلحات الواردة في خلع النعلين") .

وبالترقي لحالة الجمع هاته لم يبق إلا "النور الحق" وهو ذاته تعالى ، و«الكلم الصدق» وهو وحيه ، و «السر الذي قام به الأمر والخلق » وهو -على حد تعبيرابن عربي- «المعنى المكتوم الذي ظهر به عالم الأمر وهو كل موجود لاعند سبب ، وعالم الخلق وهو موجود عند سبب كوني والكل لله *ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين، * -[الآية 53 من السورة السابعة : الأعراف]-».(مخ.ش.خ.ن.ش.ص [21،20] ؛ وقارن : الكاشاني : اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود ؛ الجرجاني : التعريفات ؛ ابن عجيبة : معراج التشوف لحقائق التصوف ؛ الغزالي : مشكلة الأنوار ص 65-76، تحقيق أبو العلا عفيفي ؛ وانظر : ما كتبناه عن الحجب لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة (الملاحظة السادسة حول مراتب الموجودات لديه).

الرب غيور والخطب كبير وحرمة الحق مصونة، وشرعة الستر والحفظ مشروعة مسنونة.

ويا أهل الكتاب (20)، أنه من يُرد الله به خيرا يشرح صدره للإسلام ، "ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصّعّد في السماء،" (21) .

فمن اتسع صدره لازدحام الجمل الأوائل والتفاف الشبه النوازل، وحسن الظن بالمُولي المؤلى، ورأى انتظار الفرج بالصبر أولى، فصبر للصدمة الأولى وقال : إن الله عند كل عارضة بلوى وفاتحة كل نجوى، يسمع ويرى ويعلم السر وأخفى، وله المثل الأعلى والصفات الحسنى، جوزي بشاكلة ظنه وسقي من خلاصة دنه. فهناك، ما شئت من حدائق وأعناب وكواعب أتراب، وفاكهة كثيرة وشراب.

وبالضد لمن ضاق عنه وجاش سكنه وساء بربه ظنه ، فلم ير غير رأيه ولارجع إلا عقله ولاقبل إلا شواهد زعمه ودعاوي فهمه ، فكان لأول تنزيل الأقاويل إليه واشتباه صور الأوائل عليه لا ينظر إلا بعين عوراء ولا يلقى إلا بإذن صماء ، كأن الحق تعالى قد أطلعه على علم غيبه وأعلمه سر حكمته في عقله . فظل يعدل ويرجح ، ويزكي ويجرح ، ويَطّيّر بوجه ويسمع ويضلل بزعم ويبدع.

ولو أحس المغرور من الظن بما لله سبحانه من السر في عبيده والحكمة في أطوار وجوده، لرأى أن من الحكمة الحق أن يحكم للمختص بما يريد ويحكمه في المحدود والمسدود، فيتصرف حيث شاء بصرف المراد ويتنسم ماشاء من وراء الحجرات والأسداد، فيكشف له عن شاط بارقة لموع من ملكوتيات الدار ورحمونيات الأسرار والأعراف والأنوار، فيرى من العجائب الكونية ، والحقائق السنية، مالا تسطره الأقلام، ولا تخطره [4] الأوهام. كل ذلك لما له جلّ جلاله من حكمة يظهرها لوقتها ومشيئة ينفذها لأجلها ، من غير مانع ولا مناقض فيما يشاء لايشارك في الإختيار، ويتقيّد الأقدار ، وربك يخلق ما يشاء ويختار.

قال بعض العارفين : إن رجلين أرصد الله لأحدهما ملكا في مدرجة عمله ومحجة سيْره . فقال له : أنا رسول ربك إليك لأكون معك، لأشرح صدرك، وأنبه سرك، وأطهر قلبك، وأحفظ حضورك وغيبتك، فتكون من الفائزين برحمته، الداخلين

(20)- "أهل الكتاب" : يقصد بهذا المفهوم -كلما ورد- أهل القرآن القائمين بحقه المراعين لحدوده ، فهم « أهل الله وخاصته » كما ورد في الحديث الذي أخرجه النسائي في الكبرى، وابن ماجة من طريق أنس ، وقارن : هامش 521 من التحقيق .

(21)- الآية 126 من السورة السادسة : الأنعام.

تحت غطاء حفظه وستر عصمته. فيسيئ الظن في ذلك بربه ويرد بُشراه في وجه كرمه. فيقول : إنما أنت فتان عمى وشيطان غوى. فصرفه الله عنه فكان عند ظنه به.

وأرصد للآخر شيطان فتنة ووسواس محنة، فيقول له : أنا ملك رحمة ورسول حنان ورأفة أرسلني ربك إليك لأكرمك، وأشد عضدك وألهمك رشدك، فتكون عنده من الفائزين وفي درجات المؤمنين بأعلى مقامات المقرّبين. فحسُن الظن بربه وسجد شكرا لله على أنعمه وعمل على ذلك بقية عمره . ورأى أن الكريم الحق لايبالي حيث وضع النعمة ولا من اختص بالرحمة. لكان له عند ظنه بربه، ولصرفه عن قدره، ولعوّضه عنه ملكا كريما بدلا منه.

ولذلك ما كانت قصة سليمان بن داوود عليهما السلام. وذلك أن الجن صنعوا له أرضا من الذهب الأحمر محصنة بالياقوت والجوهر ليفتنوه بها الفتنة الكبرى وهو لايعلم. فلما رأى نفسه على تلك الارض المكرمة في العين سبق إلى قلبه المعتاد حسن الظن بربه أن ملك الأرض من عوائد نعمه وخزائن كرمه، فخر لوجهه ساجدا وانبعث في تجديد من عمله شاكرا وحامدا. فلما رأى الله تعالى أن ذلك منه عزما صدقا ويقينا حقا ، أثبتها له أرضا مقدسة وجنة معجلة كانت آية [5] ملكه وتتمة مجده ، وثمرة حسن ظنه بربه. يراها رأي العين دون أصحابه مكاشفة واختصاصا إلى أن مات صلى الله عليه وسلم.

واعلموا ، قدس الله أرواحكم ولاحجبكم بروية أفهامكم ، أن كتاب الله العزيزهو الحياة والنور ، والشفاء الحق لما في الصدور. إنه شفاء ورحمة للمومنين ، وأنه لايزيد الظالمين إلا خسارا .

فلو أن كل ظالم نفسه وجاهل قدره حسن الظن بربه، فيما ينزل من الوحي العزيز على عبده ، ولا يلتفت إلى ماكان به من الأمية في قومه وخفض الجناح في ذاته ، وتلقى بسمع قلبه وحاسة لبه، وتنزل موضع روية نفسه ومكان فتنته . والمرء بعقله ومبلغ علمه، لَيسمع الكلام الحق الذي أسمع من به الصمم ، وأجرى عسل النعم على كل من له لسان وفم ، ولم يسمع بلبلة وهمهمة الهرو والكيد بعقله . وويل للضالين المكذبين. وياحسرة على الخاسرين الصم البكم العمي الذين لايعقلون .

فإذا كان الكتاب العزيز والكلام العلي ممن يتلفُت مرايتيه في بصر الحائر، وتظلم مشكاته في عين الناظر . فكيف بكلام الأغيار ؟ ولاتقاس الصبابات بالبحار، ولا + ... + كان يحسى المطير الأنهار.

ويا أهل الكتاب ، إن موسى بن عمران ، عليه السلام ، لما نودي أن اخلع *نعليك إنك بالواد المقدّس*(22)، وسمع كلام الأعز الأقدس ، خلع عنه النعلين ورفع وسواس الكيف والأين ، ولم يزل يخلع ويخلع حتى خلع حجاب الغان (23) والرين (24)، وتدرّع قميص وقار الهين واللين . <1> فانخلع كل <1> وجود في حقه عن بردة ظهره، وشق عن كمامة نوره . فرأي أرضا بساطا (25) وكلأ أنماطا (26) ، وجوا مزهرا أطنابا (27) ، ومقمرا فسطاطا (28)، مع

(1)- في "ش" . « فانخلع عن كل وجود » والتصحيح من "ل" .ص[5] ومخ. ش.خ.ن. ش. ص [22]

(22)- الآية 11 من السورة 20 : طه .

(23)- « حجاب الغان » من قوله ﷺ : * إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في كل يوم مائة مرة* أخرجه مسلم بسنده عن الأغر المزني ، (باب استحباب الإستغفار) . وللعلماء أقوال كثيرة في معنى هذا الحديث هل المراد بـ"الغين" غفلات قلبه ص عن ملازمة الذكر ومشاهدة الحق ؟ أم المراد منه مايهم خاطره ويغم فكره من أمر أمته لشفقته عليهم؟ (انظر : القاضي عياض : الشفاء ، الفصل الأول من الباب الاول من القسم الثالث: فيما يجب للنبي صلعم وما يستحيل في حقه) .

(24)- من قوله تعالى : * كلا، بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، * (الآية 14من السورة 83 : المطففين) . ويقصد خلع حجاب الإثم .

(25)- في حالة "الخلع" تظهر أزهار العلوم اللدنية ، فتتمتع بها العيون وتنتعش بها الأنفاس لما تحمله من روائح عطرية إنبعثت من تفتح علوم مصونة في كمامها ، فلا يعتريها ما يعتري العلوم النظرية من وساوس الكيف والأين .
وإن موسى عليه السلام في مقام خلعه"إنخلع كل وجود في حقه" ، لافي نفس الأمر وعينه ، فرأى "أرضا بساطا"- أي المحل الذي فيه التولد لا يرى فيه عوجا ولا أمتى-قد عمر بالأزهار، والنوار والثمار على اختلاف أجناسها والأنهار، فهي أرض تحتوى على مسارح حيوان ومضارب نحل وقطاف يد. وعلى هذه الأرض مدار كتاب" خلع النعلين " كما لمح لذلك ابن قسي سلفا. (راجع: ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [22]، [23] ؛ خلع النعلين ص[2]).

(26)- "كلا أنماطا" يريد زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق .

(27)- "جوا مزهرا أطنابا" ، يكون كذلك عند تجلي الشمس بالظهيرة ليس دونها سحاب . وقد رمزبه ابن قسي "لرؤية الله" ، لما ورد في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن ابي سعيد الخدري (باب معرفة طريق الرؤية) *ترون ربكم كما ترون الشمس بالظهيرة صحوا * . ومعلوم أن هذا تشبيه الرؤية بالرؤية ، لا المرئي بالمرئي . (انظر : ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [23]) .

(28)- جعل ابن قسي الفسطاط مقمرا لما يحويه من التجليات الربانية في صورة القمر في التشبيه. كما ورد في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن جرير بن عبد الله (كتاب فضل صلاتي الصبح والعصر) * ستروون ربكم كما ترون هذا القمر لاتضامون في رؤيته *.

وجود‹1› مس ‹1›//لين// (29)، وروح مسمن (30)، وصبح مسفر بين. سمع شق حجاب ‹2› الفوق ‹2› (31) وفتق ختام النطق ، ووحي كلام الواحد الحق ، لا بحقيقة صوت ولابخفية همش ولا خفت، ولا مع حال قبل ولا لفت ، بل مع سواء من ‹3› الإزاء ‹3›، والحذا‹ء›، والتلقاء، [6]والوراء + ... +، والجنبات والعلى، فكانت تلك ثمرة الإنخلاع، وفائدة الإصاخة والسماع، وجائزة الصدق واليقين، وحسن الظن برب العالمين .

ثم لم يزل تلك هيأته يرقيه للمقعد الصدق، و//‹4› سنة ‹4›// تلقنه الكلام الحق صلى الله عليه . فهذه سنة التدلي والترقي ، وهيأة التداني والتلقي (32).

فمن تشوق لسماع الحق ، والكلام الصدق ، من حيث الحق يظهر له مثل لمع البرق، من المقعد الصدق ؛ فليخلع نعلي دنياه ، وليقدم صدقات بين يدي نجواه ، وليعلم أن الله هو البر الرحيم ، العزيز الكريم ، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم ، لا تنفعه الطاعات، ولاتضره المعاصي والسيئات . يفتح الأبواب، ويشرح صدور ذوي الألباب ، ويرزق من يشاء بغير حساب ، لا إله إلا هوالعزيز الوهاب .

ويا أهل الكتاب، إن يوسف عليه السلام لما قال لأبيه :*إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر. رأيتهم لي ساجدين، ؞ قال يابني لا تقصص رءياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا. إن الشيطان للإنسان عدو مبين، ؞وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الأحاديث. ويتم نعمته عليك وعلى ءآل يعقوب كماَ أتمها على أبويك من قبل ابراهيم واسحق إن ربك عليم ‹5› حكيم، ‹5› ؞ لقد كان في يوسف وإخوته ءآيات

‹1›- في."ل" و"ش" : «مركن» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص[24].

‹2› في "ل" و "ش" : «الفرق» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص[24].

‹3› في "ش" : «الاذان» والتصحيح من "ل" ص [5] .

‹4›- بياض في "ش" و"ل" والتصحيح من مخ. ش.خ.ن.ش.ص [27].

‹5›- ورد في "ش" ، تقديم «حكيم» بدل «عليم» خطأ .

---

(29)- يقصد قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه الترميذي في "التفسير" عن معاذ بن جبل : إن الحق سبحانه * وضع يده بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت ما بين المشرق والمغرب*. ومراد كلامه أن " العلم اللدني" يحصل بمس إلهي تحصل معه لذة حسية معنوية .

(30)- يريد أن علوم الإبتهاج والأنفاس تسمن الروح وتقويها ، لأنها غذاء إلهي .

(31)- يقصد إزالة التقييد بالجهة . فوحي الله لموسى وهو ما كلمه به من المعاني ، لا يتقيد بحرف ولاصوت ولاجهة ولا زمان ، وتلقاه الرسول بكيانه كليا.

(32)- أي أن موسى -بفعل "الإنخلاع" وفضل "المكالمة الإلهية"- اكتسبت نفسه هيأة ما تحمله من "علم الهي" ، فترقى لمقعد صدق عند مليك مقتدر ، فعرف الطريق إلى الحق وسبيل القرب (التدلي والتداني) وسنة المعراج (الترقي والتلقي) .

للسائلين، ـ.* (33). فنفذت المشيئة الحق بانتشار السر، وعرفان حقيقة الأمر ، لتتم الكلمة الصدق في إظهار كلمة الحق ، وإنزال الحكمة تلك السنة في نوازل الحقائق للخلق. وكان من أمرهم ماقص الله تعالى في الكتاب العزيز والقرآن المجيد * لاياتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه. تنزيل من حكيم حميد. *(34).

وهذه آية يوسفية (35) قد قصّت رؤياها، وسفرت عن محياها. فلا تكونوا الأسباط تلقونها في الجب فتكونوا من الناكثين، أو تكونوا من السيارة تشرونها بالثمن البخس وتكونوا فيها من الزاهدين، أو تكونوا كالنسوة <1> اللاتي راودنها <1> عن نفسها فان استعصت سجنتموها، [7] وقد رأيتم الآيات فتكونوا من النادمين . فإنه إذا أتى أمر الله سبحانه وحصحص الحق، وزهق الباطل إبليس وجاء الحق الصدق، صدقت إمرأة العزيز ، وألقت السيارة بئر التمييز، وكشف محك الوقت عن الذهب الإبريز.

ثم إذا فصلت العير ، وجاء البشير، وألقي القميص ، وارتد بصر البصير، وتمت الكلمة ، وظهرت أنوار الحكمة ، شقت هناك أبصار النائمين، وأسماع الغافلين، وثبتت ندامة النادمين *قالوا تالله لقد -اثرك الله علينا وإن كنا لخاطئين*(36)، *وكُلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك. وجآءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمومنين.*(37).

ولما كانت ملكوتية الإلقاء أمية الإخبار والإملاء (38)، وفتح لي عن مغالق الأبواب، وبطائن الأسباب ، فرأيت حدائق الرحمة (39) علما حقا، وكشفا صدقا، من غير حجاب، قلت -ويد الستر مرفوعة <2> وأنفاس <2> العزم مجموعة- : اللهم إنها رياض جنتك قد تنفست، وحياض رحمتك قد تدفقت ، وأنوار ملكوت حضرتك قد تلألأت ! اللهم كما فتقت مسكتها، وأُرِيت بهجتها، فمن كان عندك من أهلها فأرحه ريحها، وانفخ فيه

<1>- في "ش" و "ل" : «التي راودوها» وقد رجحنا ما اثبتناه.
<2>- في الاصل : «وأنقاص» وقد رجحنا ما اثبتناه.

(33)- الآيات 4-7 من السورة 12 : يوسف . (34) - الآية 41 من السورة 41 : فصلت .
(35)- ينبه ابن قسي على أنه كما تمثل بقصة موسى في مسألتي "الخلع" وتلقي "العلم اللدني"، فان ما أودعه في كتابه هذا من "العلوم الإلهية" مثاله قصة يوسف عليه السلام، فعلى المطلعين عليها ألا يكونوا كمنازعي يوسف ، فإن الحق ظاهر والباطل زاهق لامحالة.
(36)- الآية 91 من السورة 12 : يوسف . (37)- الآية 119 من السورة 11 : هود .
(38)- يريد أن ما أودعه في هذا الكتاب من "علم إلهي" هو روحاني الإلقاء ، مقتبس من مشكاة محمد صلعم (أمية الإخبار).
(39)- يصرح ابن قسي هنا، أنه نال نصيبا أوفر من "العلم اللدني" وأنه كان من الواصلين،فشملته الرحمة المختصة بأهل هذا الشأن، لتلازم الرحمة مع العلم اللدني، لقوله تعالى:*ءاتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لّدُنا علما،*(الآية 64من السورة 18: الكهف).

روحها، وأبن له الأنوار ووضوحها ، واكشف اللهم عن بصره كي يستلذ في بهجة أزهارك، وجنة أسرارك وأنوارك ما ينعم به عيانا، ويرفعه مكانا ، ويدخله حرما وأمانا.

ومن ليس عندك من أهلها، ولاصلح في علمك لحملها، فقنعه بما رزقته من غيرها، ورَضِه بما رضيه لنفسه عوضا منها ، واجعل ذلك له طريقا مبلغة ، وسبيلا موصلة، ورحمة متكفلة .

اللهم ومن أحسن الظن بك فيها-إنك تعطي من تحب لا لعمل وتخص برحمتك من تشاء لا لسبب ، فتمنع ذا العزة الرفيع إن شئت قضاء وتعطي الربيطة الحقيرإذا شئت اعتناء واختصاصا.- فاشرح اللهم صدره لليقين ، [8]ونور قلبه للقبول والتحسين، واجعله رحمة للمومنين، وعصمة لعبادك الصالحين ، وإماما وقدوة في الهادين الراشدين ، واكتبنا وإياه ممن أيدت به الدين، وعمرت به معارج عليين ، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

وأنتم أيدكم الله بقربه، وأمدكم برحمته ، فكلما استدعيتموها فتح باب، ورفع ستر وكشف حجاب ، ولزمت الحق لكم في إسعاف مراعيكم، وقضاء حوائجكم ، كذلك فلتلزموا أنفسكم الوفاء بما تقدم . وابتداء العهد فهو عليكم من أن تكون عندكم بأمانة الله عن عين تغمزها ونفس تلمزها ، وأن تصونوا مكانها عن صاحب دنيا يكتسبها ، أو حامل بدعة وتابع هوى يحملها، أوتارك سنة أو مفارق إجماع أمة ينظر فيها. بل ، لا تمنحوها إلا لمن قدر العلم قدره، وأعطى النظر حقه، وروى الفقه بجميع حدوده القاطعة، وسننه الظاهرة والباطنة قسطا، وكان على نور من ربه، وبينة من أمره، فاستوى قائما من غفله، وفرقان بين من وراثه + ... +، ففرق بين ماهو من العلم الذي يحمله ورامه بتوبة تورثه خشوعا وخشية ، وبين إفادة دنيوية تورثه عمى وقسوة. ورب حامل فقه لم يفقه حين يفقه إلا دنيا ، فلم يزده ذلك إلا قسوة وعمى. ورب ناقل حفظ ومحكم رأي لم يقل حين يقول الا ليسمع ويرى ، فلم يزدد بذلك من الله إلا بعدا . والعلم والفقه غيرذلك كله، وإنما هو ما أريد به الله تعالى في كل حال وكل وجه، شاهده الخشوع والخشية، وأمره الحنان والرحمة، وسمته السكون والهيبة، والسماح والرحمة، وبينته الإنبساط للخلق والرفق بالأمة .

فمن قام بهذه النكثات ، وشهدت له لسان الحال بهذه الصفات ، فقد ملك عصمتها ، واستحل حرمتها، واستباح حماها ، وسدتها ، فمتعه الله بها المتاع الحسن، ووقاه فيها فتنة السر والعلن ، إنه المنعم الكريم .

وقد انتهى البيان إلى ما بقي من ذكر [9] التسمية على ما اقتضاه معنى الكتاب ، وتوجيه الصحف والإنباه على ما أفهمته بالفحوى وضمنته بالمعنى. ليعلم الناظر فيه بأول حال أهو من أهله أم لا ، فلا <1> يتعنى <1>.

<1>- ساقطة في "ل" وفي "ش" : « فلا يتعنا » ، وقد اعتاد الناسخ كتابة الألف المقصورة ممدودة ، وسنعمل على تصحيحها في المتن دون الإشارة إليها .

وإنه لما كان فتحا خبريا وكشفا نظريا (39م) . وكانت من مواهب الأسرار، وروائح دار الأنوار . وكانت انبعاث حياة، واخضرار نبات ، وانفتاح كمام نور جنات ، لم أقصد بها قصد المؤلفين، ولاطريقة تصنيف المصنفين، وإنما هو ذكر الفتح كما جاء، وعرض مكان البرق حيث أضاء. ولما اقترنت فكانت رقا منشورا، وانتظمت فكانت كتابا مسطورا (40). وكان عبراني النشأة في جنسه (40م)، روحاني النسبة في أصله(41) ، سميته : "كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين"وجعلت ذلك علما منصوبا، ومثلا مضروبا، ليُفهم إيماؤه، ويُلقن إيحاؤه. وليعلم الفطن أن البيوت لاتؤتى إلا من أبوابها (42)، وأن الموضوعات لاتبلغ إلا بأسبابها . فمن كان ذا عينين(43)، فيتبين المراد من خلع النعلين، فليس إلا أن ينخلع من نعلي دنياه (43م)، ويتجرد من ثوبي شهوته وهواه، وأن يتعرض تعرض الفقير المحق لنفحات مولاه . فعسى الله أن

(39م)- فتحا خبريا=أي أن ما يذكره هنا من "كشف ذوقي" (الفتح) هو ملازم ومستمد من النص الديني (الوحي/الخبر). وهذا "الكشف الذوقي" (الفتح) هو «كشف نظري» أي هو نظربالبصيرة التي هي «قوة القلب المنوربنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها » (الجرجاني : التعريفات، ص 31، وقارن: ملحق المصطلحات الواردة بخلع النعلين) .

(40)- إن المواهب اللدنية والمعاناة الذوقية هي الأصل في ما يكتب الصوفية، ولذا فإن ابن قسي -مثل أغلب الصوفية- لا يتقيد بالترتيب المنطقي في عرض مسائله ، ولا يسير وفق خطة المصنفين . على أن هذا لم يمنعه من ضم معاني هاته المواهب اللدنية في نسق واحد لما بينها من المناسبات، فكانت لذلك «كتابا مسطورا » أي هذا المؤلف .وانظر المبحث الرابع (الاعتبار المنهجي) والمبحث الثالث من القسم الأول من الدراسة .

(40م)- "عبراني النشأة في جنسه " «أراد به ماهو عليه من الإجمال عند غير أهل لسانه في مطالعة الأغيار له الأجانب ، ولهذا سماه بأمر موسوي لبدل على عبرانية نشأته» (ابن عربي مخ.ش.خ.ن.ش.ص [30]) .

(41)- «روحاني النسبة في أصله» أي « أنه من حيث معناه روحانيا أي تنزلت به الأرواح العلى. فنسبه من حيث حقيقته روحانيا ، ومن حيث التعبير عنه عبرانيا، ثم نقله هذا الشيخ إلى اللسان العربي المحمدي بألفاظ رائقة، تدل على معارف فائقة . ***وليس هو من الكتب التي قيل فيها أنها ترجمة تروق بلا معنى ، وإسم يهول بلا جسم*»** (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [30]).

(42)- يقصد أن الحكمة التي عرضها في كتابه هي في موضعها علما وشرعا.

(43)- أي جامعا لطريقي الشرع والعقل .

(43م)- الإنسلاخ عن الجسم والنفس وصفاتهما واجب في حضرة النور والقدس لأنهما حجابان معرفيان-وجوديان . وحضرة النور والقدس هي حضرة النور والأرواح ، لاحضرة الأجسام والأشباح . ولكل حضرة ملابسها ومظاهرها ، والترقي من حضرة إلى حضرة يقتضي خلع لباس حضرة الدنى، والتحلي بخلعة حضرة العلى، فكان المخاطب بخلع النعلين في قوله تعالى"فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى،" (الاية 11 من السورة 20: طه)، هو روح الإنسان التي هي حقيقته عبر شخص موسى عليه السلام . وانظر الهامش 19 من هذاالتحقيق.

يأخذ بيده، أو يأتيه بالفتح (44) أو أمر من عنده ، بعزته وكرمه.

وكما أن الكرسي العزيز موضع القدمين (44م) ، والنور الذي أشرق به موضع الكيف والأين، وكان الروح المبثوث في صور المعارج، والحياة المكنونة في أستار المعالي والمدارج (45) ، ولم يحل في أنوار معاليه ملكوت أعلى، ولا جبروت أبهى، ولاتنزلات وتجليات أقدس وأسنى، كان كل كشف ملكوتي يوضح من تلك المرآة، وكل إسم مكنون يوقد من تلك المشكاة (46) .

فكان الإقتباس بحسب ما يقتضيه أحوال الحكمة، ويعطيه تنزلات الرضى والرحمة، لا على نظام بشري، ولا على ترتيب نقلي، إلا على التقدير الحكمي، والتنزيل الإرادي [10] القدري .

وأما الصحف فهي أربعة العدد : مسارح حيوان ومضارب نحل وقطاف يد . الواحدة منها ملكوتية الإسم وهي أطولها، والثانية فردوسية الجنس وهي أقصرها، والثالثة محمدية البسط // والأنس // (47) وهي منقسمة إلى قسمين : الواحد منهما قسمين بترجمتين :

أحدهما صلصلة الجرس، والثانية بساط الأنس وسكينة النفس جعلتهما صدر

---

(44)- الفتح = الذوق

(44م)- لقول ابن عباس : "الكرسي موضع القدمين لايقدر أحد قدره "، رواه ابن أبي شيبة العبسي في كتاب العرش ، ص 79 حديث رقم 61. تحقيق محمد بن أحمد ؛ والبيهقي في الأسماء والصفات ص 354 ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ؛ (انظر :ابن قسي : خلع النعلين، ص [3,2] والهامش 19 من التحقيق) .

(45)- هنا إشارة إلى العلم الإلهي . "فالكرسي العزيز موضع القدمين" هو علمه تعالى كما يقول الطبري (ت310هـ) رواية عن ابن عباس (ت68هـ) لدى تفسيره للآية 254 من السورة الثانية : البقرة "وسع كرسيه السماوات والأرض،" ، وبه قال الصوفي أبو الحكم بن برجان ، كما أخذ به ابن قسي فكنى " الكرسي" بـ«النور الذي أشرق به موضع الكيف والاين» ، لان العلم يوضح الموجودات ويبينها ، كما كنى العلم الالهي (الكرسي العزيز) بـ"الروح المبثوث في صور المعارج والحياة المكنونة" لقوله تعالى:" أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس "(الاية 123 من السورة السادسة : الأنعام)، أراد سبحانه العلم وسماه حياة ونورا . (انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [33]) ، وقارن ابن قسي : خلع النعلين ، ص[3,2] والهامش 19 من التحقيق).

(46)- المرآة إشارة إلى العلم الإلهي (النور). و"المشكاة"يقصد بها «الحياة النورانية المكنونة» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [33]) .

(47)- سماها كذلك ، لانه صلعم مبعوث بالحنفية السمحاء والتيسير على الامة ورفع الحرج عنها .

الكتاب تبركا بنبيه صلى الله عليه وسلم وبسطا للعدد ومفتاحا لأقفال السر.

الثاني يتضمن تراجما وفصولا وصلته بالرحمانية بعده إذ لا يفرق البصر والمرئي ولا العين والمعنى، وأنه كما لايفترق لا إله ‹إلا› الله محمد رسول الله في المفروضات والمسنونات، كذلك لايفترق في أسرة العلى وحجب المسنونات.

الرابعة رحمانية القدس جعلتها منتهى الكتاب وخاتمة الصحف والأنبياء، إذ إليه المنتهى وعنده خواتم العزة في الآخرة والأولى.

وإنه لما علا نصاب هذه النسبة في نفسه، وتنزل روح السر إلى بساط أنسه، كانت هذه الأسماء مثلا مضروبا من ذلك النور الروحاني ، والوجود السرياني (48)، ونحن نكني، ونسمي، ونشير ونومىء . والله تعالى يلقي النور // من سره// على من يشاء من أسمائه، كما يلقي الروح على من يشاء من أسمائه، كما *يلقى الروح من آمره على من يُشاء من عباده* (49)، (50)، وهوالفعال لما يشاء والمسؤول منه عز وجهه أن يقينا مصارع الفتن في مواضع الدعوى، ومواقع البلوى، وأن يحفظنا من زلات أقدامنا، ومضلات أقوالنا، وأفعالنا، برحمته ءآمين .

[الترجمة الاولى للقسم الاول من الصحيفة الثالثة (المحمديات)]

صلصلة الجرس

قال الله تعالى : *إن الله فالق الحب والنوى. يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي. ذلكم الله. فأنى توفكون،... فالق الإصباح*(51).

وقال رسول صلى الله [11] عليه وسلم، ووصف مبادئ الوحي وأوائل التنزيل

---

(48)- يريد المسميات المذكورة في كتابه ، فقد جاء بها على سبيل المثال «لما هو الأمر عليه في نفسه الذي أخذ منه هذا الكتاب» (ابن عربي : مخ.ش. خ.ن.ش. ص[34]).

(49)- الآية 14 من السورة 40 : غافر .

(50)- ينزل ابن قسي «الأسماء» منزلة «العباد» وهم رسله تعالى كما تنص عليه الآية، وينزل «النور» منزلة الروح و «السر» منزلة « الأمر».
والأسماء الإلهية- كما سيذكرابن قسي (قارن مثلا : خلع النعلين ص [151)]-لها مراتب متفاضلة بعضها فوق بعض وذلك" بحسب ما يعطيه حال الإسم في الأمر الوجودي. فإن الأسماءالإلهية بناظهرت أحكامها ، وفينا انتشرت حقائقها، ولهذا نتخلق بها. ولولا ما بيننا وبينها مناسبة ماصح التخلق بها لنا أصلا، فيلقي إليها سبحانه -من حيث أنقيتها-إلقاء حال واعتبار نورا ذاتيا من سره» (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص[35]).
وقارن ما كتبناه في قسم الدراسة عن الأسماء الإلهية لدى ابن قسي .

(51)- الآيتان 97،96 من السورة السادسة : الأنعام.

وإلهام الملك في بداية التكليم، بذكر الفَتّ والغطّ والصلصلة والفصم وغير ذلك من نحوه، فقال : "كان يأتيني الملك في مثل صلصلة الجرس وهو أشد علي ، فما يفصم عني إلا وقد وعيت ماقال"(52).

فضربت كما ترى الأمثال، وجاءت كما جاءت هذه الصور من الإجمال، وهي سنن الأوائل وعوائد البداية. وإن هذه الصلصلة التي ذكرالنبي صلى الله عليه وسلم كانت حبة الباذر ونواة الزارع وفلق الإصباح ، وقبس النور الذي به اتقد المصباح، ثم لم تزل الحبة تخرج شطأها، ويغلظ سوقها إلى أن استوت السوق، وانتهت أخريات البسوق، فتتابع الوحي وتساهل الإلقاء وتنزلت السكينة وتفهم وانشرح صدره، ورفع ذكره، ووضع عنه وزره، وجُمع بَشْرُه وجُلي بنور الحكمة سره وجهره.

واعلم أن ما يتنزل من التنزيل العزيز وتفضل من المتكلم العلي لم يخرج عن إعجام تلك الصلصلة، وإفهام تلك الألحان المعجمة، ولكن فك المعمى وحل المرموز وتفهيم الإيماء وإيضاح السر وإشراق النشأة وانبثاث الروح وانبعاث الحياة وتعليم الستر إلى الغايات وإشعار القلوب بتقلب الأزمان، وكون الأكوان، ونسخ الأديان بالأديان، وليأخذ أولوا الألباب محاسن الآداب باقتناء واتباع، لا ابتداء وابتداع، ولا تصعب بداية وإن أعجمت، ولا تصد سعاية عن غاية وإن أبهمت. وما تنزل الفرقان، ووضع الميزان، وعلم الإنسان البيان، إلا لتوزن الأوزان، وتوحَّد من الكمال والنقصان. ولنا في الأدب النبوي أسوة حسنة، والطريق التبعي شاهد عدل وبينة .

وكما أجملت البدايات وأعجمت صلصلة الألحان وأبهمت فانصرف البيان بالإجمال، وتقادم الأشباح والأشكال، إلى أن أعرب المعجم ، وأوضح المبهم، [12] وفصل المجمل ، وبين الآخر ما أبهم الأول . كذلك ما يستمع لهذا المعجم الأول حبسة لسانه، وصلصلة ألحانه ، فإن أسمعك صداه ، وأوضح لك نجواه في مرآه ، وعلقت حسن محياه ، يوشك أن يسفر لك صباحه ، ويشرق إيضاحه ، ويضيىء لك لمشكاة عقلك مصباحه.

نسأل الله لنا ولك فتحا قريبا ، ورأيا مصيبا ، وحزما صادقا وعقلا قابلا إنه السميع للدعاء ، الفعال لما يشاء . لا إله إلا هو رب الآخرة والأولى .

والمراد من ذلك ذكر القول في صورة الدقائق ، والرقائق ، والحقائق ، وهواللمح اللامع والفتح الطالع (53) .

---

(52)- حديث رواه البخاري في "صحيحه" عن عائشة (باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلعم).

(53)- « اللمح اللامع » : يقصد ما يبدو له من أنوار التجلي و"الفتح الطالع" : يريد تعبيره عن ذلك « لأن الفتح إذا وجد أظهر ما وراءه. كذلك القول اذا تلفظ به القائل =====

فأما الدقائق فهي دقائق التفصيل، وشعائر التجميل والتحصيل، وهي بالنظر إلى الجمل، الكليات في التركيب والتأليف متحدة متصلة اتصال الجسم وبالإلتفات إلى الصور الجزئيات بطريق الكشف عن مواضع التصوير والتشكيل (54) منفصلة انفصال خطرات النفس وهو تحت غطاء الحس صور بوجوده على الصور الإنسانية والمعرفة النفسانية، ترى ذلك الملكوتية رؤية ملكية حفظية، وتشاهده النبوية مشاهدة عقلية علوية، وتكاشفه التبعية مكاشفة علمية نظرية (55).

والرقائق أرواح في الدقائق وكذلك ما قد<1>يخرج من البرة الواحدة من النبات<1>، بعدد ما فيها من الدقائق المنقسمات، أو نحو ذلك وقد تنتهي البرة الواحدة ألف برة وفوق ذلك علم على ما يكون طيب البقعة وحفظ الزارع الحق جل جلاله. ويكون في كل برة من الدقائق، // والرقائق //، قدرما في البرة الأولى. كذلك ولد

<1>- في "ش" و"ل": «يخرج من النشاة الواحدة من الولد في البنات» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [43]، وتتمة الكلام يشهد لهذا التصحيح.

== أظهر المعنى الذي جاء من أجله ، فنسب[ابن قسي] الفتح اليه ، واللمح لما يبدو منه من المعنى» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [40]) ؛ وانظر : ابن عربي : الفتوحات المكية ، مج557/2.

(54)- يطرح ابن قسي هنا علاقة الجزئي بالكلي والمفصل بالمجمل. فالجسم من حيث هو جسم مطلق ليس فيه صورة بعينها ولكنه قابل لجميع الصور .فالجمل تنضوي تحته جزئيات كثيرة والأشياء متصلة في عين الإجمال .فمفهوم حيوان يندرج تحته أنواع عديدة كالفرس والأسد والإنسان، ومفهوم الإنسان يندرج تحته الرجل والمرأة والصبي والشاب والكهل والطفل وقس على ذلك المفاهيم الأخرى كالطير ، كذلك «الجسم من حيث صورته ومعناه صورة وشكلا ، ففيه جسم المعدن والنبات والحيوان وما تحت هذه الصور من الصور، وكذلك من المستدير والمربع والمثلث والمستطيل وتحت هذه لأنواع أشكال مجملة فيها : المثلث المتساوي الساقين والمتساوي الأضلاع وشبه ذلك . فهذا معنى قوله [ابن قسي] «بطريق الكشف عن مواضع التصوير والتشكيل». (ابن عربي:مخ. .ش. خ-.ن.ش.ص [42]) .

(55)- إن الغطاء الحسي يحمل الخطرات النفسانية حيث ، رؤيتها في الظاهر الحسي تكون إجمالا، وفي النفس تكون تعددا وانفصالا ، ولكل مستوى إدراك يلائمه، ويخصه، تبعا لمستوى التجلي النوراني (اللمح اللامع). وقد حصرابن قسي هاته المستويات في: (1)- **مستوى** الرؤية الملكية ، من قوله « ترى ذلك الملكوتية». والرؤية الملكية لها حظ «التصريف في عالم الأعيان لكون العالم السفلي متولد عن العلوي»(ابن عربي : ن.م.ص. [42]) (2) **مستوى**المشاهدة النبوية وهي مشاهدة عقلية علوية «فجعل الرؤية للملائكة لتعلقها بالأعيان وجعل المشاهدة للأنبياء لتعلقها بالمشاهدة منها في العالم الأعلى الملكي»(ابن عربي : ن.م.ص.[42]) . (3) **مستوى**المكاشفة التبعية وهي المقلدة للأنبياء فيما لم يبلغه علمهم من طريق المشاهدة .والمكاشفة التبعية في نظر ابن قسي هي «مكاشفة علمية نظرية» أي «فكرية في المثال البرزخي الذي تظهر فيه المعاني صورا جسدية جسمانية في حال كونها معنوية من غير خروج إلى الحس» (ابن عربي : ن.م.ص.[43] ؛ وانظر ص 149، 150من جزء الدراسة حول ترابط مراتب الإشراقات النورانية بمدارج عرفانية مختلفة) .

أدم عليه السلام، قد رما فيه من الدقائق // والرقائق // أجزاء بأجزاء وأقساما بأقسام، فلو رفع عنك الحجاب الجسماني عن بساط الروحانية لكلمك من ذاتك بعدد ولد أدم من الخلق . ولذلك قالوا : إن يونس بن متى عليه السلام لما التقمه الحوت وجرت عليه في جسمانيته سنة ما من سنن، [13] فأُبْعد الموت من تمزق الثوب وتحليل الطبع كان يكاشف فيها من نفسه كشفا حقا، ويراها أشباحا قائمة وأشخاصا ظاهرة ظهورا صدقا، صورا كصورته وذواتا قائمة كذاته وإليه الإشارة بقوله :*ولله يسجد من في السماوات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال، * (56). فلو كشف غطاء الحكمة عن أبصار<1> الممترين <1>، وعيون المميز من القوم العمين، لرأوا رقائق أنفسهم راكعة مع الراكعين، ساجدة مع الساجدين ، وأشباحهم الظاهرة الجامعة لهذه الدقائق الباطنة كأنها خشب مسندة، وعمد ممددة، لا يستطيعون السجود وهم سالمون. فتبارك الله أحسن الخالقين، وتعالى الله الملك الحق المبين (57).

<1> في "ش" و "ل" : «المتميزين» والتصحيح من مخ . ش . خ. ن . ش ص [46].

---

(56)- الآية 16 من السورة 13 : الرعد

(57)- إن «الحجاب الجسماني» الذي يذكره ابن قسي في بداية الفقرة عند قوله : «فلو رفع عنك الحجاب الجسماني عن بساط الروحانية لكلمك من ذاتك بعدد ولد آدم من الخلق» ، يقصد به «غطاء الحس أي الذي يستره الحس وليس الجسم هو الذي يستر الحس ، فإن الذي يشاهده عند رفع الحجاب بالحس من المكلمين له بعدد ولد آدم إنما يشاهدهم أجساما في حضرة من الحضرات الوجودية» ، وما تعبير ابن قسي عن ذلك بـ"الحجاب الجسماني" إلا اتساعا في العبارة لاتكاله على المعنى المراد له عند الناظر في كلامه من العلماء بالحقائق،لكن العامة من أهل هذه الطريق تجهل هذا المقدارالذي نبهنا عليه فيجادل وينفخ في غير ضرم «(ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص[45.44]) .

ويلفت ابن عربي انتباهنا إلى وجوب انصراف نظرنا عن الأجسام المدركة بالحس في عالم الشهادة إلى الأجسام «الممثلة البرزخية لتفهيم ماهو الأمر عليه في هذا المحل فاتسع الأمر أيضا في العبارة، إذ الأجسام لاترفع من وجودها ولا من أماكنها فعلى كل وجه إنما قصد الإتساع.لكن هذه الأجسام الظاهرة في العالم المثل البرزخي هي ظلالات هذه الأجسام السماوية والأرضية، فالعالم كله مصور بأجزائه وأقسامه في كل حضرة بحسب تلك الحضرة ، فهو روح في حضرة الأرواح وحس في حضرة الإحساس وممثل به في حضرة الجليل والبرزخ، وفي كل عالم علوي من أشخاص العالم السفلي كالأرواح المخلوقة من الحركات الجسمانية ومنها ما يكون مخلوقا من الهمم فكأنه مخلوق من أمر معنوي . وكذلك الخطرات والمعاني كلها منسوبة الى العالم العلوي .ولهذا الذي أومأنا إليه الإشارة باستشهاده [أي ابن قسي] على هذا النحو بقوله تعالى : *ولله يسجد من في السماوات والارض طوعا وكرها وظلالهم *[الآية 16من السورة 13: الرعد] يريد أمثلتهم فيما وجد عنهم بالغدو والآصال ، فنبه على أزمنة اتحاد الظلال فإن الظل لايكون إذا كان النور في موازنة الرأس وإنمايظهر بعد الإنحراف عن هذه الموازنة. فما ظهر منه عند ظهور النورله كان غدوا ، وما ظهر منه عند انصراف النور عنه كان أصلا ويجمع على أصال وجاء ببنية القلة وهي أفعال لأنه أراد ظلال الأجناس وهي قليلة بالنظر إلى ما فيها من الأنواع والأشخاص، فلهذا لم يجمعها جمع الكثرة ». (مخ. ش.خ.ن.ش.ص [45]) . وانظر ما كتبناه عن الحجب لدى ابن قسى في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة الملاحظة السادسة حول مراتب الموجودات لديه)؛ وكذا ماذكرناه عن انتقاد ابن عربي لابن قسي في المبحث الثالث من القسم الأول من الدراسة .

وأما الحقائق فهي دوائب العلى (58) وروائح أرواح الحياة ومدارج السالكين، ومعارج العارفين إلى عليين، فمن وطيء بساطها استوى، ومن ركب براقها بلغ الى سدرة المنتهى ويحسبك من ذلك ما يكون فطر الصائمين وشقّ أبصار النائمين. فمن ذلك أنك إذا ذكرت الحقيقة فقد بلغت النهاية، من موضع البداية، وانتهت الغاية، من منشأ السعاية (59). وهو ماقالوا : إن لكل حق حقيقة ولكل عين معنى. فالحق ذاتك، والحقيقة ماتؤول إليه حياتك.

وتقريب ذلك فإن السماء والأرض كانتا رتقا قبل الفتق، وفلكا واحدا قبل خلق الخلق، ثم إن الله تعالى خلق الأرض والسماء كل واحدة منهما إلى سبع وخلق الخلق بينهما أفلاكا سبعة كسبعة. فخلق الملك السماوي من نور السماء وبرأ الحقيقة العلوية مما خلق منه الملك وخلق البشر الثقلي من نور الأرض وبرأ الحقيقة الأرضية مما خلق منه البشر وهي القائمة بالجسم والمرادة المعنية بالأمر (60). وخلق الملك الهوائي من نورفلك الجو وأنشأ مما خلق من الملك الحقيقة البرزخية وهي التي تنفهق على

---

(58)- «دوائب العلى»: مشتقة من دوابة الغمامة أي ما يدلى منها . وقد شبه حقائق "العلم الإلهي-اللدني" بـ"دوائب العلى" (الغمام) إشارة منه إلى التعرض لنفحاتهاوالتلقي لتدليها، والترقي في معارجها، كما أشار لذلك في «خلع النعلين» ص[6] .
وسبيل القرب (التدلي والتداني) وسنة المعراج (الترقي والتلقي) هما مقصد الرقائق والدقائق . وهاته ما أريدت «لأعيانهاوإنما أريدت لإظهار الحقائق الإلهية ، والنسب الربانية ، لتظهر الأسماء الحسنى ويعرف قدر المسمى فيعبد على حد ما عرف قال تعالى :*وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون،*[الآية 56 من السورة 51 : الذاريات] ولكمال الوجود أيضا تمام المعرفة» (ابن عربي : مخ ش خ-ش ص [47]) .

(59)- يؤكد ابن قسي هنا ، على أن الأمر دوري كروي الشكل في التنزل المثالي البرزخي، فنهاية الدائرة موضع بدايتها . والزمان الدوري ثابت من ثوابت الفكر الصوفي ، ومرتكز أساسي لوحدة الوجود . انظر ما كتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة عن التصور الدائري لدى ابن قسي .

(60)- يستلهم ابن قسي الآية 30 من السورة 21 : الأنبياء *أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما،* ليقرر أن الله لما خلق بالفتق السماء سبعا ومن الأرض مثلهن، خلق الجو مثل ذلك وعمر الجميع بعالم خلقه ونفخ فيها أرواحا من شاكلتها سماها-ابن قسي-حقائق خلقها مما خلق هياكلها . وهذا ما حدا بابن عربي إلى اعتبار ابن قسي من الذين يقولون :«إن الأرواح تابعة للمزاج » (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [9]،[11]،[12]،[50])؛ وقارن : خلع النعلين ص [170]، [171] ؛ والهامشين 530، 534، من هذا التحقيق ؛ وراجع : ماكتبناه في المبحث الثاني من القسم الأول من الدراسة حول صلة الروح بالجسد لدى ابن قسي .

الحقيقة العلوية من نورالحجب، ونعيم القرب، [14]فيتجدد عليها(61) البساط العملي والنور العلمي والحضور الموقر الأدنى، فيصعد عنها الكلم الطيب والعمل الصالح على معارج أنوار من صور الأعمال، إلى يدي حضرة الوقار والجلال، ومشرق أنوار القبول والإقبال، بما يشبعها من البرزخية فوقها من نور حياة وروح طيب وسناء، فتطوف بالبيت المعمور (62)، وتلبي بحجة وتزور، وتقوم المقام الأحمد بوقفة الرضوان، وتقبل جهات اليدين من يمين الإحسان، و*الحجر الأسود يمين الرحمن*(63)، ثم تنصرف إلى العلوية وعليها من شعار القبول وأنوار يمين التقبل رداء حسن وجمال، ونور قرب واتصال، فيتجدد فيها صورة قدس وحياة، وذات نور وسناء.

ثم تنفهق العلوية عن البرزخية بروح تلك الحياة، وسناء برق السبحات، فيتجلى نور البرزخية إلى الأرضية في صقل المرآة وأنفاس التحيات الطيبات، فيتقد النور نشاطا في العمل ورفعا لأسباب الكسل وعروجًا آخر عن النحو الأول فلا يزال الكد عودا على بدء ورد على رد، بعروج وحضور وقبول ونور، وانفهاق ونفوذ ونشاط ونهوض إلى مالا آخر له ولا انقضاء، ولا غاية ولا انتهاء.

فالقن هذا التنزيل والتقريب وميز وجه التبيين والتفهيم. واعلم أن الأرض والسماء حق وحقيقة والجو وصل بينهما، وأن الخلق ‹1› والأمر‹1› كل واحد منهما حق وحقيقة والبرزخ الجوي وصل بينهما، وأن باطن هذا الوصل هو البرزخ بين الدارين، والأقرب من الحقيقتين. فإذا الدنيا حق والبرزخ حقيقة، ثم الدارالآخرة حقيقة والبرزخ ‹حق›. كذلك هذه الدار الدنيوية حق والبرزخية حقيقتها، ثم الحقيقة البرزخية حق والأخروية حقيقتها. فعلى هذا يكون كل باطن حقيقة لكل ظاهر، وكل أعلى حقيقة لكل أدنى، هذا فيما تضايفت (64) فيه الأنواع، وتقابلت الأطباع، وتجانست العوالم وتشاكلت الطباع. فافقه هذا النص من مفاتيح الأغلاق، ومعادن الأعلاق، [15] والله المستعان على كل حال، لا إله إلا هو الكبير المتعال.

‹1› في "ش" و "ل" : «والبرء» مع الإشارة الى ان هناك خطأ، وقد رجحنا ما اثبتناه خاصة وأن سياق مخ .ش. خ . ن . ش . ص [51] يرجح ذلك.

---

(61)- الضمير يعود على الأرض ويريد أن يقول : إن الحقيقة البرزخية تفيض على الأرض ، فتتحرك هاته للعمل .

(62)- في كل سماء بيت لأهلها يحجونه ، أو لها في السماء الدنيا وهو بيت العزة، وآخرها في السابعة وهو البيت المعمور تطوف حوله الملائكة، كما ورد في حديث الرسول ص. (انظر: "صحيحي" البخاري ومسلم : باب الإسراء المعراج) .

(63)- حديث أخرجه الحاكم في "مستدركه" وصححه من حديث عبد الله بن عمر ، والطبراني في "معجمه" عن ابن عباس .

(64)- يعتبر ابن قسي منطق التضايف هو الأساس المعرفي لكل الحقائق الإلهية، والمعاني العقلية ، والظواهر والاسرار الكونية، وينعته تارة "بسر التوالج وحكمة التداخل" خلع النعلين ، ص[21]) ، وتارة "بالإحاطة" (خلع النعلين ، ص [135]) .

ومنطق التضايف كما أشرنا -انظر: المبحث الرابع في القسم الأول من الدراسة- يجعل الفكر الصوفي عموما يتسم بالحركية المزدوجة المتمثلة في الجمع بين الظاهر والباطن ، الحق والحقيقة ، دون الإخلال بأحد الطرفين خلاف المنطق الصوري السكوني.

[الترجمة الثانية للقسم الأول من الصحيفة الثالثة (المحمديات)]

بساط الأنس وسكينة النفس

قال الله تعالى : *وإذ أخذ ربك من بنى ءادم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى. شهدنا *(65).

وقال رسول الله ‹صلى الله› عليه وسلم :* لما خلق الله تعالى آدم مسح على ظهره فاستخرج منه ذريته كأمثال الذر ، فأخذ عليهم العهد والميثاق، ثم ردهم في صلب آدم*(66) الحديث.

فهذا من هذا.

وقال صلى الله عليه وسلم :*خلق الله الخلق وقضى القضية، وأخذ ميثاق النبيئين، وأهل الجنة أهلها، وأهل النار أهلها*(67).

فهذا عين لهذين الحديثين، وأنهما كانا عهدين، في وقتين، وميثاقين، على خلقين.

فخلق الروحانية الأولى ثم خلق النفسانية الأخرى(68)، ولكل عهد وميثاق، وسنة في عقد ووفاق . فالروحانية النبوية، وغير النبوية، بعد الإقرار بالعبودية، والإعتراف بواجب الربوبية، أن تفي للتبعية، وتستوفي شرائط التبليغ في المناشئ

(65)- الآية 172 من السورة السابعة : الأعراف .

(66)- أخرجه الحاكم النيسابوري في "المستدرك" ج27/1 ، وابن أبي عاصم في "كتاب السنة" ، ج89/1 حديث 202 من طريق ابن عباس ، وانظر: ابن القيم : كتاب الروح (المسألة الثامنة عشرة) .

(67)- حديث رواه الطبراني في « المعجم الكبير » من طريق أبي أمامة (ج 287/8 حديث رقم 8940) .

(68)- يشير ابن قسي هنا إلى أن أول جوهر في الخلق هو الجوهر الروحاني ، وهو أصل المخلوقات الملائكية والآدمية (الروحانية الأولى/عنصر أول) ويسمي ابن قسي "الروحانية الأولى" في كتابه هذا «الروح المحمدية» أو «الحقيقة المحمدية» أو« روح القدس »(ص[139]) كما يسميها "الروحانية المطلقة"(ص [170]). وقد سبق أن قارنا بين هاته الفكرة وفكرة «العنصر الأول» لدى الأمبادوقليسية المنحولة، وكذا المماثلة بينها وبين فكرة «العماء» لابن عربي و«الهباء» لابن مسرة والتستري. (را : المبحث الثاني من القسم الاول من الدراسة).

ثم الجوهر النفسي (النفسانية الأخرى) ويقصد به النفس الجزئية ، وهو ذو طبيعة روحانية (النشأة النقلية) منبثة في الجسم (النشأة الثقلية) (انظر : خلع النعلين ص [15]، [16] ، والهامش 84 من التحقيق).

وهاته "النفسانيةالأخرى" ترتيبها الوجودي عند ابن قسي بعد "القلم الاعلى" "واللوح المحفوظ" والروح الأمين، أي ترتيبها مع فلك السماء . (انظر : ما كتبناه حول الفيض الوجودي ومراتب الموجودات لدى ابن قسي في المبحثين الثاني والرابع من القسم الاول من الدراسة).

النقلية يوم اتحاد الثقلية (69)، والنفسانية الإنسانية، وغير الإنسانية ، بعد الإعتراف بالعبدانية، والإقرار بواجب الربانية (70)، أن تفي الروحانية، وتستوفي شرائط الإتباع والإستماع الأنبائية، يوم إنباء الأنبائية، لذلك قال الله تعالى : *فلنسئلن الذين أرسل اليهم ولنسئلن المرسلين ۝. فلنقصن عليهم بعلم. وما كنا غائبين۝. * (71).

ولما أن أخرج الذرية في العهد النفساني على صورة الذر، وقدرهم في الحكم الجزم ذلك القدر، فالآن كان من ميثاق النفسانية التكبر في القدر والتزين بالفخر والترفع عن الغير في السر والجهر، فقبضها جل جلاله على أقل شعائر الوجود، وأصغر دقائق الإيجاد المعهود، وعرض عليها وزنها، ومقدارها، وعرفها، بهينها، وصغارها، وإلى جانبها الملأ الكريم (72) والإنسانية المخلوقة (73) في أحسن تقويم.

ثم قيل لها : إن وفيت بالعهد ، وتذكرت قدرتي [16] في كل حل وعقد ونزلت إلى مقامك الأدنى، ولم تنسي نصيبك في هذه الحياة الدنيا، واعترفت وأقررت، وتصاغرت وتذللت ، ألحقت بالروحانية الأولى ، وكنت في آدميتك على صورة هذا الملإ الأعلى ، وفي أحسن تقويم ، وأوضح سنا‹ء› وتكريم (74) .

وإن تناسيت حالك ، وجهلت مقدارك ، وآثرت الدعوى، وطلبت الظهور وأنت الأقل الأخفى، عدت مع جبريّتك ، وتكبر نفسانيتك، إلى حال أوليتك، ومثقال ذريتك ، ثم تزاد في كميتك، وتعظّم للنار في ذاتيتك، بقدر تعاظمك في نفسك، وتكبّرك

---

(69)- يريد أن يقول : إن الانبياء لا يجب في حقهم تبليغ الرسالة ، إلا بعد وجود نفوسهم الجسمية ، أي "النشأة الثقلية". (انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [53]).

(70)- إن الروحانية غير النبوية ، بعد إقرارها مع الروحانية النبوية ، بـالعبودية والإعتراف بواجب الربوبية، لقوله تعالى :* ألست بربكم قالوا بلى شهدنا* ، عليها أن تعترف في المرحلة الثقلية ، بأن الرسل عبيد الله (العبدانية) ، وتقر بأنهم "ربانيون" أي أعطاهم الله-كما يقول- ابن عربي -: «حظا من الربوبية كانوا به سادة علينا» (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [53]) .

(71)- الآيتان 6،5 من السورة السابعة : الأعراف .

(72)- يريد الملائكة .

(73)- يقصد الروح الإنساني الذي هو مظهر من مظاهر الروحانية الأولى .

(74)- إن الروح إذا بقيت في حال جسمانيتها-أو ما يسميه ابن قسي "بالنفسانية الأخرى"- كما كانت عليه عند أخذ الميثاق في حالة الذر، سعدت وترقت إلى أصلها الملائكي فالتحقت بـ"الروحانية الاولى ". قارن خلع النعلين ، ص [170] ، [171] ؛ والهامش 530. من التحقيق .

في حال عمليتك، وهذا معنى قوله عليه السلام : *يعظم الكافر في النار حتى يكون ضرسه مقدار جبل أحد* (75).

فهذان العهدان حق وحقيقة ، ونفس وروح . فالروحاني ، حقيقة النفساني، قال الله تعالى :*ومن كل شيْءٍ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون،* (76) . فبما هو الروح حقيقة النفس والباطن حقيقة الظاهر ، كان العهد الأول حقيقة الآخر .

ولما كان العهد عهدين، والميثاق ميثاقين، كان القبض قبضين، والمسح مسحين، والرد في الصلب ردين. غير أن الروحاني في الأخذ والرد خلق سويا حتى، كان لذلك كما يكون الفتى وبلغ ريعان الشباب وكمال الإقبال مسح على ظهره تلك المسحة العلية التي استخرج بها البنين، ومن البنين البنين، وأخذ ميثاق النبيئين والصديقين، واستوثق من الخلق أجمعين، وقدَّرهم على الربوبية، والشهادة بالعبودية. كل ذلك لترى حكمته، وتبيّن قدرته، ويقوم على الخلق أجمعين حجته. فكانت المسحة العلية(77)، مسحة يد حجابية ، أقدسية. وكان أبرّها على الظهر بعد هذا الإستواء النشء، وتموج، <1> الحياة <1> إنشاء في الصلب تموج الماء (78) بقدر الحكمة الأزلية لإظهار النشء دفعة واحدة (79)، وكلمة فاصلة، ليظهر النشء الثقلي، على ذلك التأسيس الأزلي، والحكم الصمدي، والتدريج الأبدي، السرمدي (80).

ولما انتهت الحكمة، وتمت الكلمة، ونُفِذَت المشيئة العزيزة بايجاد البشرية،

<1> في "ش" و "ل" : «الحيانا» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(75)- حديث أخرجه مسلم في "صحيحه" من طريق أبي هريرة (باب النار يدخلها الجبارون ...).

(76)- الآية 49 من السورة 51 : الذاريات .

(77)- أي العلية عن الكيفية أوالعلية عن إدراك الكيفية (انظر : ابن عربي ، مخ.ش.خ.ن.ش.ص[65]) .

(78)- يريد « حياة الذرية التي تقوم بهم المضمونة في الحياة التي في صلب آدم . وقد يريد «في الصلب»الجنس فيكون الألف واللام للجنس ، أي الحياة التي في صلب كل أب ولا يريد ذلك على الوجه الصحيح ، فان الحياة التي تحصل للذرية انما تحصل في بطون الأمهات لا في أصلاب الآباء . ولما كانت حواء في آدم مبطونة فيه ، أراد أن الحياة وإن كان يجريها [الله] في بطون الأمهات من حواء فما دونها فحواء في آدم ، في هذا الوقت مكان الصلب ولابد لآدم .» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [65] ، [66]) .

(79)- يقصد أخذ الذرية .

(80)- أراد التوالد بالتدريج الزماني «فإنه منقطع كما أخبر الله تعالى، فجاء بلفظ الأبدي ، والسرمدي ، في غير موضعه اتساعا وتجوزا » (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [66])

وإنشاء الثقلية ، وإظهار التناسل<1>السنيّ في [17] الإنسية، احترازا من الحيوان والحسية . فكان التقاء<1>الزوجين وتنزيل المائين ، فنطفة أربعين ، وعلقة أربعين، ومضغة أربعين (81) ، ثم نفخ الروح وهو يوم الميثاقية الأولى، والروحانية الأعلى، في حجاب من الميثاقية الأخرى (82) والثقلية الأدنى التي كانت في البزرة الإنسانية، والذرة النفسانية (83). فنشر النفسانية، في قبضة الجسمانية، حجابا على النورانية، وغطاءعلى تلك الحقيقة الروحانية، حتى يبلغ الإنتهاء البشري والإستواء الثقلي(84)، فيكون القديم الحق يقيمه بالحقيقة العلوية، والحكمة الصمدية ، وتميزه الحياة المحمدية، في

<1>- في "ش" و "ل" : «وإظهار التناسل في [17] النشئ في الانسية والجنية فكان التقاء » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [67]

---

(81)- لقوله صلعم في الحديث الذي أخرجه مسلم في "صحيحه" عن زيد بن وهب عن عبد الله :*إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما ، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح* الحديث . (باب كيفية الخلق الأدمي في بطن أمه وكتابة رزقه ، من كتاب القدر).

(82)- يقصد أن يوم نفخ الروح في الإنسان وهو في رحم أمه ، هو بمثابة يوم "الميثاقية الأولى "، يوم الميثاق الذي أخذه الله على النبيئين عندما خلق الخلق وقضى القضية -(انظر :خلع النعلين ص [15])-«في النشأة الأبدية، ولذلك قال : الروحانية الأعلى ، في حجاب من الميثاقية الأخرى ، يريد أخذ الذر من الظهر » (ابن عربي: مخ ش خ-ش ص [67]).

(83)- لقوله تعالى : * خلقكم من نفس واحدة *(الآية 7 من السورة 39 : الزمر) ، فكنى عنها بالبزرة والذرة .

(84)- يقصد أن الله لما جعل النفسانية الإنسانية في الجسمانية ، صارت الروح الانسانية وهي اللطيفة العالمة المدركة المقومة لحقيقة الانسان محجوبة الذات بمقتضى الغطاء الجسماني الذي هو النشء الثقلي ، والروح الحيواني الذي هو الحجاب النشائي . فإذا ما بلغ الإنسان الإستواء الثقلي والتعديل الجسماني ، صار مهيأ لقبول الحقيقةالروحانية (الروحانية الأولى) مصداقا لقوله تعالى :* فاذا سويته، ونفخت فيه من روحي*.(الآية 29 من السورة 15 : الحجر، والآية 71 من السورة 38 : ص)، وقوله:*الذي خلقك فسواك فعدلك* (الآية7 من السورة 82 : الإنفطار).وعندئذ - يقول ابن قسي - يكون الإنسان يقيمه القديم الحق « بالحقيقة العلوية [الروحانية الأولى]، والحكمة الصمدية [العلم الالهي]، وتميزه الحياةالمحمدية في محاسنها الأدمية، فينشأ بأنوارها الأبدية».

انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [67]، [68] ؛ الجرجاني : التعريفات ؛ ابن سيناء : الحدود ؛ الغزالي : الحدود ؛ الأمدي : كتاب المبين (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ، تحقيق ، عبد الأمير الأعسم) ؛ وانظر ما كتبناه عن الفيض الوجودي ومراتب الموجودات لدى ابن قسي في المبحثين الثاني والرابع من القسم الأول من الدراسة .

محاسنها الآدمية (85)، فينشأ بأنوارها الأبدية.

ولما انفصل عن آدم النور المحمدي، والسر الصمدي ، بتلك الأخذة العزيزة، لم يرجع النور إلى الصلب إلا وقد نشأ في الحجاب الشهواني، والشباب الإنساني، في الذي هو ذات حوا(ء) ، ولباس قميص الهوى ما حجب الضياء، وعصف مصباح السناء، وتململ موضع إمداد الحياة، يحمي الحمى ووجب التكليف والإنهاء، فكان ما كان من اتباع الهوى وانتهاك حرمة الحمى (86)، فبطل العمل وكذب الأمل وسبق الحكم العذل. ولو كان بالنور المحمدي، والسر الصمدي (87)، ما ضل وما غوى، وما دخل الحمى، ولكن لتتم كلمة الحسنى، وتكون حجته الأجلى، وربك فعال لما يشاء .

وإذا انتهى القول إلى ما بينا باعث القول ، وصاحب القوة والحول، فليزن القسطين، ويعدل اللضيين، ويرجع البصر كرتين، ويتحفظ من شبهات الخواطر، وغلطات البصائر. فرب فهم قد هوى بخاطرة وبصيرة قدسية على ناظر . وقد مضى في ذكر آدم ماهو تنبيه للغافلين ، ومظنة للسامعين ، وربما جاء في غيره من مثله ما تزل به الخواطر، وتزيغ به أبصار البصائر، وليس المراد بذلك كله تعديلا، ولاتفضيلا ، ولا تقديما ولاتأخيرا، فإن الحق قاطع به والشرع مصارم .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :*لا تفضلوا بين الانبياء *(88)، وقال:*لاتخيروني على أخي موسى * (89) وقال :* من زعم أني خير من يونس بن

---

(85)- لايقصد "بالآدمية" النسبة لآدم ، ولكن يقصد بها الأولية الروحية ، ذلك أن "الحقيقة المحمدية" لدى ابن قسي-كما سيذكر في المحمديات -أولية روحية . (انظر : ماكتبناه حول "الحقيقة المحمدية" لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الاول من الدراسة).

(86)- يشير ابن قسي إلى انشغال آدم بحواء وهو مازال في المشهد الإلهي ، بحكم النشء الثقلي ، فكان بذلك في حجاب عن ضياء الروح، وضعف المصباح الروحاني ، فوقع لآدم وحواء ما ذكره القرآن اذ حجر الله عليهما بعض الأشياء ، ونهاهما عن الأكل من "الشجرة" ، وهو أول تكليف عدمي *ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين* (الآية 34 من السورة الثانية : البقرة) ، ولكنهما ضعفا وأزلهما الشيطان فانتهكا حرمة الحمى «فبطل العمل وسبق الحكم العذل» .

(87)- «ولو كان بالنور المحمدي والسر الصمدي» يريد «لو وقف مع العلم ولا ينساه ، والسر الصمدي أي كان مع روحانيته البسيطة لامع نشأته الثقلية التي تطلب الغذاء ، لأن الصمد الذي لا جوف له ، فالصمد هنا بخلاف الصمد في الأول » . (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [69]) .

(88)- هو بعض حديث أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة (باب فضائل موسى ص).

(89)- هو بعض حديث رواه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة (باب فضائل موسى ص).

متى<1> فقد كذب<1> *(90) . وأنه متى جاء من ذكرهم، [18] وفشى من القول فيهم ما فشا فبحسب القصص. وأماهم صلوات الله عليهم ، فنجوم سماء، وكبكبة علاء، ودرجة شموس سناؤهم الشمعة الأضوى، والسلم الأسمى، وشجرة الفردوس الأعلى.

واعلم أنهم المنشأ الإنساني والمبدأ الدنياوي، شجرة التفريع والتغصين، والتانيس والتأمين، والتعريف برب العالمين. وإن المراد من تلك الشجرة زهرتها، كما أن المستفاد من زهرتها ثمرتها، ومن الصدفة درتها، فأنَّى أدركت نبوته كانت الثمرة وكان المراد، وأنَّى أبعضت نبوته كانت الشجرة. والقول الذي عنه وجب عنه الإمداد، فمن الفاضل هنا ومن المفضول ومن المقدم ومن المؤخر في واجب التحصيل ؟.

إن قلت : الشجرة لأنها حجاب النشء والكون، فقل : الثمرة لأنها ربيع الفم ونعيم العين. أوقلت : الثمرة فإنها الزهرة الأذكى، فقل : الشجرة فإنها الروضة الأزهى. فلا فاضل هنا ولا مفضول، ولا سابق ولا مسبوق. وأما قوله عز وجهه :*تلك الرسل، فضلنا بعضهم على بعض، *الآية (91) فقول فصل وكلمة صدق.

فضل الله تعالى موسى على عيسى بالتكليم والعصا والمن والسلوى، وفلق البحر وانفجار الحجر، وغير ذلك من مثله. وفضل الله تعالى عيسى على موسى بالتكلم في المهد والتأييد بروح القدس، وإبراء الأكمه والأبرص في الحين، والخلق باليد من الطين، وإحياء الموتى بالإذن والمشي على الماء بالأمر، والنفخ من الروح والمائدة والرفع وغير ذلك من نحوه. وكذلك الغير على الغير فواحد بالحسن، وآخر بالصوت، وآخر بإخراج الناقة من حجر، وبعض بالملك وقوم بالكشف في الملكوت، وآخر بالنجاة من النار. ومن هذا في كلهم كثير، وإنما هذا تقريب وتيسير، وتمثيل وتصوير. فإذا نظرت الواحد رأيته قد فَضُل الثاني بما اختص به من كرامة، وإذا نظرت المفضول وجدته قد فضل الفاضل بكرامة اختص بها غير تلك الكرامة. فما منهم إلا فاضل بوجه ما ، سابق بأمر ما . وهذا معنى **[19]** قوله تعالى :* تلك الرسل، فضلنا بعضهم على بعض، * (91).

ثم التفضيل بالأتباع ، والأشياع : فواحد تبعه عدد من الخلق وزمر من الناس ، وآخر تبعه دون ذلك ودون ، وثاني لم يؤمن معه من قومه إلا قليل ، وبعض أنبياء فلم

<1>- بياض في "ل" وفي "ش" : «فقد كفر» والصواب ما أثبتناه. لما رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة.

---

(90)- حديث رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة .

(91)- الآية 251 من السورة الثانية : البقرة .

يُسمع، واستتبع فلم يُتْبع. ولهذا سر من الحكمة عرفه العارفون من عباده، والراسخون في العلم من أوليائه، فمن ذلك أن الليل ظاهر<1> النهار، وأن النهار باطن الليل <1> كما قال تعالى :*يغشي اليل النهار يطلبُهُ حثيثًا* (92) والليل يقدمه النهار من حيث أن الضوء لايكون إلا من الظلام كالغيم يكون تقدمة الماء من النور الذي لايصدر الا مع كون الغمام من حيث السبق ولا من جهة القبل لأن الحركة الفلكية لا تقتضي القبل ولا البعد، ولا القرب ولا البعد قال الله تعالى :*ولا اليل سابق النهار،*الآية (93). فالدنيا كلها يوم وليلة (94) كالسنة في نفسها، أواليوم المعلوم في ذاته كاليوم والليلة، فليل الدنيا كله من شفقه، إلى غسقه ، إلى ثلثه الماضي، إلى نصفه الآتي، إلى ثلثه الباقي إلى فجره الأول وإلى فجره الثاني، فيه نبوات أنبياء معلومين، وأنبياء ورسالات ورسل مخصوصين. فمن جاء منهم في الوقت الذي هو مثل الفحمة السوداء، أو وقت انتشار من الظلماء، لم يؤمن معه من قومه إلا القليل ، ومن جاء في الظلمة التي هي بين الفجرين، والبهمة التي <2> فصلت <2> الضوء إلى ضوأين، لم يؤمن معه أحد من قومه ، ولا صدقه إلا الرهط من أهله ، وتلك أمارات الظلم إليهم وآيات الشدة والهم. كذلك نهارها كله من مطلع شمسه، إلى انتشار ضوئه، إلى ضحائه الظاهر، إلى عموده القائم، إلى زواله المائل، إلى إبراده السالك ، إلى عصره الفاضل، فيه تنزل أنبياء ورسالات رسلهم بواطن الليلين، كما هذا النهار باطن الليل والليل ظاهر النهار. فمن جاء في النهاركان معه السواد الأكبر، والمدد الأوفر، والجمع الأبهى ، والملأ الأشهر الأعلى ، وذلك أن النهار في حاله وقت وانتشار، وتحرك ومدار، وبخاصيته إذا أدبر الصبح وابيضت الأضواء، وكانت الشمس نقية بيضاء، فإنه [20] إبراد المبردين، وعصير

<1>- في "ش" و "ل" . «والنهار باطن» وقد رجحنا صيغة مخ . ش. خ.ن.ش ،ص [69].
<2>- في "ش" و "ل" : « وصلت» ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

(92)- الآية 53 من السورة السابعة : الأعراف .
(93)- الآية 39 من السورة 36 : يس .
(94)- اعتبر ابن قسي الزمان – من أول وجود آدم إلى آخر الزمان- يوما وليلة ، وأدرج في هذا اليوم الكلي رسالات المرسلين مستلهما في ذلك أحاديث نبوية (أنظر : البخاري: الصحيح (باب فضل صلاة العصر) ؛ وابن كثير : النهاية ، ج247/1 ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز).

المحسنين (95)، وانبعث النور الأقدس من فضاء عليين. ولكل من هذه حال من الأحوال وبحسب المراتب السنية والمحال، فمن جاء في هذه الظلمات الليلية، والمشرقات اليومية، أو ما بين هذه الأحوال مما ليس بالمظلم المبهم، ولا بالأبيض المنقّي فبحسب الأمر وخاصية الحال. فواحد يجيئ ومعه أمة، وثاني تتبعه زمرة، وأخر يأتي غير مسموع ولا متبوع ، ومع هذا فليس فضل من هذا الوجه ولا سبق من هذا النحو، فإنه وإن كانت التبعية في موازين النبوة وقل اتباع البعض وفضل أشياع البعض، فان المقل منهم مجتهد وصاحب نية وجد من الاعمال، و"الأعمال بالنيات ولكل امرئ مانوى"(96)، فإذا الشياع الكثيرين، في موازين المقلين، سواء بسواء وإنما يفضل الفاضل ويسبق السابق إذا كانت المكاثرة ووجبت المفاضلة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"أنحكوا النساء فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة" (97)، فالسيد من كُوثر فلم يكاثر وقُوّم فلم يقاوم، وملأ العيون والقلوب نوره فلم يدان ولم يقارب.

---

(95)- «إبراد المبردين، وعصير المحسنين »:جاء في "لسان العرب" لابن منظور، مادة : برد :«الإبراد : إنكسار الوهج والحر وهومن الإبراد الدخول في البرد . وجئناك مبردين= إذا جاءوا وقد باخ الحر . وأبرد القوم= دخلوا في آخر النهار » .

وابن قسي يلمح بعبارته إلى الحديث النبوي"من صلى البردين دخل الجنة"إشارة منه صلعم الى صلاتي الصبح والعصر-(حديث اخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي بكر عن أبيه ، باب فضل صلاتي الصبح والعصر)-.

واستلهاما منه للأحاديث النبوية الواردة في مقارنة الدعوة الإسلامية زمانيا مع غيرها لدى أهل الكتاب ، يرمز ابن قسي بالصبح لدعوة موسى وبالعصر لدعوة محمد صلعم، فالأمة المحمدية هي أمة العصر كما هو وارد في معظم كتب الحديث(البخاري، الترميذي، مالك ، أحمد) . وقد صاغ ابن قسي "العصر"صياغة تصغير "عصير" استملاحا وتعظيما وتحببا ، وأراد بالمحسنين المسلمين ، إذ الإسلام دين الإحسان ، واستعمل لفظة "عصير" تورية للإشارة الى صلاة "العصر"ووقت "العصر" لما فيه من إبراد لقوله صلعم في تأخير "الظهر"إلى "العصر"."أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم" (النسائي: المواقيت) ، وللتلميح إلى أن الأمة الإسلامية وهي أمة أوتيت القرآن عند العصر فكان بقاؤها فيما سلف قبلها من الأمم" كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس "-(حديث رواه البخاري في "صحيحه" عن سالم بن عبد الله عن أبيه (باب من أدرك ركعة العصر)وانظر : هامش 102من التحقيق)- ، وكان القرآن للمسلمين ملجأ وعصرا يقيهم إيمانهم الصادق به حر شمس يوم القيامة وأهواله ، فيبرد عنهم الحر(إبراد المبردين) ، ويخفف عنهم العرق ، ويقلل الرشح (عصير المحسنين) . (انظر: البخاري : الصحيح (الرقاق والتفسير) ؛ مسلم : الصحيح (كتاب الجنة)؛ الترميذي: السنن (كتاب القيامة)؛ ابن ماجة: في الزهد؛ القرطبي: التذكرة ج1 /273-275 ، تحقيق حجازي السقا) .

(96)- حديث متفق عليه من طريق عمر بن الخطاب .

(97)- أخرجه الديلمي في مسند الفردوس من طريق ابن عمر، وانظر : العجلوني : كشف الخفاء ، ج304/1 .

وهذا فضل من حيث الظهور بالكثير والتجميل بالجملة، ونظر العيون إلى عموم القدرة ومطالع نجوم الأمة، وهذا من معنى قوله تعالى *تلك الرسل، فضلنا بعضهم على بعض،*، مع أن ثم إشارة ما إلى بواطن الأزمان، <1> وسر<1> بداية الأكوان ، وهذا البحر الغميق، والفج العميق ، والكلام فيه مصباح دقيق، في صب الزيت المفيض ومدفع الدهن الصبيب، وربما تواصل الصب قطع المصباح، ويغمر العين، ويظلم الأين، ويخفى الزين، فالسكوت عنه أولى بالواصفين، وأنهض تحويم الحائمين (98) .

وأما من حيث المقامات وتخصيص الكرامات وبذل المنازل والدرجات ، فالأصل واحد والفضل سواء. والفرع بالأصل والعين بالفرع، والعين بالعين، والثمرة بالغصن. وهذا معنى قوله عليه السلام :* لا تفضلوا بين الأنبياء* (99) .

فـــصـــل

واعلم أن هذا الكلام مطلق في عموم النبيئين عام في جميع المرسلين ، من ولد آدم الى عيسى إذ في عيسى تمت الحكمة النبوية ، وانقضت الدورة [21] الفلكية ، ورجعت العودة الذرية إلى الأدمية ، قال الله تعالى :*إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم،* الآية (100) .

وأما سيد المرسلين، وإمام النبيئين ، فليس له خاصة في هذا التعديل، ولا عارضة ذكر في هذا التنزيل . فإنه كما جاء، ونعم ما جاء، فما كان عقد الدائرة، وسر الحياة

<1>- في "ل" : «وسير» وفي "ش" : «ومسير» والتصحيح من مخ.ش.خ..ن.ش.ص [70]

---

(98)- ينبه ابن قسي على أن النبوة وكرامتها ، والرسالة ومقاماتها ، رغم رجوع كل صفة منها إلى أصل واحد ، فإن مفاضلة الرسل أمر قرر منذ «بواطن الأزمان» ، و«سر بداية الأكوان» ولذا فإن هذا المشكل «بحر غميق ، وفج عميق»، السكوت عنه أولى إذ محاولة الإفصاح عنه قد تعمي البصائر وتزل الأقدام. ويشبه محاولة الإفصاح عن سر هذا الإشكال بصب الزيت الكثير في سراج دقيق الفتيلة يغمره الزيت فينطفيء.

(99)- سبق في الهامش 88.

(100)- الآية 58 من السورة الثالثة : ءال عمران .

والباصرة، فكان بدء الآخرة ومقدمة الأكوان الزاهرة، ولا تقاس دار بدار، ولا مقدار بمقدار (101) .

واعلم أن <1> تناقص الأنقى من <1> نور المسا<ء>، وهو العشا<ء> من نفس العشاء، والعصر إلى الليل عصارة ضوء النهار ومنفس ظلمة العشاء، والعصر إلى <2>العشاء <2>، عصارة نور العالم ومنفس نهر الحياة . والإبقاء إلى الإنقضاء، عصارة طول العمر ومنفس البرزخ على الإحياء، والزمان المحمدي إلى الإنتهاء، عصارة نور الدهر ونفيس الدرجات العلى. فتبين ترتيب الحكمة، وإتقان الصنعة، وإحكام التوالج في أصل الخلقة (102) .

<1>- في "ل" و"ش"بياض الانقاص» مع الاشارة الى وجود خطأ، والتصحيح من مخ.ش .خ.ن .ش. ص [74] .

<2>- في "ش" : « الشتاء » والتصحيح من "ل" ، ص [21] .

---

(101)- لقد أفرد ابن قسي للأنبياء والرسل دائرتين فلكيتين : دائرة تبدأ بآدم وتنتهي بعيسى فكانت بذلك المقارنة بين آدم وعيسى في الآية 58 من السورة الثالثة : «آل عمران » ، *إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم، *، ودائرة كبرى شاملة هي دائرة الحقيقة المحمدية وهي «سر الحياة والباصرة» و«بدء الآخرة ، ومقدمة الأكوان الزاهرة» ، فكان محمد لذلك سيد المرسلين وخاتمهم وإمام النبيئين.

ومن هنا يرى ابن قسي أنه لا مقارنة بين محمد وسائرالأنبياء والرسل . وحديث التعديل : *لاتفضلوا بين الأنبياء*، إن خص جميع الأنبياء فهو لا يخص النبي محمد لما ورد في الكتاب والسنة عن إمامته للأنبياء وسيادته للرسل ، وتخصيصه بالصلاة عليه من قبل الله تعالى وملائكته .(انظر: البخاري ومسلم والترميذي وابن ماجة والقاضي عياض (الشفاء) ؛ وقارن : الصحيفة الثالثة من خلع النعلين (المحمديات) ؛ وما كتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة عن الحقيقة المحمدية لدى ابن قسي) .

(102)- هنا تلميح للحديث النبوي الذي رواه البخاري في "صحيحه" عن سالم بن عبد الله عن أبيه (باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب) أن النبي قال :*إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كمابين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا ، فأعطوا قيراطا قيراطا ، ثم أوتي أهل الإنجيل الانجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا، فاعطوا قيراطا قيراطا ، ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس ، فأعطينا قيراطين قيراطين . فقال أهل الكتابين : أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطا قيراطا ، ونحن كنا أكثر عملا ! قال الله عز وجل : هل ظلمتكم من أجركم شيء؟ قالوا: لا ، قال فذاك فضلي أوتيه من أشاء* ، وقارن نفس الحديث من صحيح البخاري (باب الإجارة) برواية ابن عمر .

ويرى ابن قسي أنه إذا كانت فترة « العصر إلى الليل عصارة ضوء النهار »في اليوم الجزئي ، و«العصر الى =====

واعلم أن نور المشيب مقدمة الآخرة، وأول إعلام الأيام الزاهرة، فإن الإنسان إذا نشأ لايزال يصفى وينقى على التدريج الزمني والتقلب النشئي حتى، إذا ظهرت الأنقى كانت مقدمة النشء البرزخي والعمر الأبدي. وإن الضعفين اللذين ذكر الله تعالى بقوله: *الله الذي خلقكم من ضعف* الآية (103)، إن الأول منهما النشء الدنيوي والبدء الريغاني حتى إذا انتهى الضعف الثاني وهو : المشيب النوراني كان أول النشأة الأخروية والبدء الروحاني. فما يكون بالإنسان من ضعف بعد قوة وشيبة بعد شبيبة، إنما هو ضعف الحياة الدنيوية، وقوة الحياة الأخروية. وبقدر ما يضعف الظاهر فيه يقوى الباطن منه، وهو من سر التوالج وحكمة التداخل، ولذلك قال تعالى-بعد ذكر الضعف والقوة، والضعف والشيبة، تعريضا بالقصة وتمدحا بالعلم- نشأتان في نشأة وخلقتان في خلقة، وموتتان اثنتان وحياتان يخلق ما يشاء.

وكما تقوم النشأة الإنسانية هذا القيام، وتتم في الحكمة الإلهية هذا التمام وتثبتها [22] على أئمتها كذلك النشأة الدينية، والتراتيب الوضعية، والمكاشفات فيما بعد الشرعيات، والوصول إلى الحضائر القدسيات، فتحط الأثقال، وتبلغ الأمال، وتتبدل الأحوال، وتصير حضيرة الملإ الأعلى رجال لقوله عز من قائل :*ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض يخلفون،*(104)،*ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلاً * الآية (105) ، فتصح الخلافة الملكية وتتم الحكمة الإلهية.

وكذلك النشأة في الأيام والأعوام واليوم الكلي الذي هو يوم من أيام الدنيا، والحمل العارض في وجه الحياة العليا.

فالضعف الأول من اليوم الأول ليلة من العام وخريفه ، ومن اليوم الكلي أول

== العشاء عصارة نورالعالم ومنفس نهر الحياة » في اليوم الكلي ، فإن «الزمان المحمدي» هو الزمان الكلي الشامل لجميع الحقب والأزمان فهو» عصارة نور الدهر ونفيس الدرجات العلى»، وبذلك يحاول ابن قسي من خلال هاته المماثلة -وكما سيفعل فيما بعد- إثبات سيادة النبي محمد صلعم على غيره من الأنبياء وأفضلية الأمة الإسلامية على غيرها من الأمم . (أنظر : ماكتبناه على الحقيقة المحمدية والتصور الدائري عندابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة) .

(103)- *الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة، يخلق ما يشاء وهو العليم القدير ،* (الآية 53 من السورة 30: الروم).

(104)- الآية 60 من السورة 43 : الزخرف

(105)- الآية 10 من السورة السادسة : الأنعام .

إيجاد خلقته ، وهذا هو النشء الدنياوي والبدء الريغاني في كل واحد منهما.

والضعف الثاني، هو المشيب الطالع بالخلق الإنساني، هو الفجر الأول في هذا اليوم المعلوم والربيع المزهر من الغمام المفضول، والوقت المسحر من اليوم الكلي الذي هو وقت إبراهيم الخليل، وهذا هو النشء الأخراوي والبدء الروحاني.

ثم جرى التدريج والتنقيل في اليوم والعام . فاليوم الكلي والعام على النسبة الجارية بالإنسان، وكل خلق اليوم <و> العام وكذلك أبدا اليوم والعام من ضعف إلى قوة ثم كان من قوة إلى ضعف وشيبة، وأنه متى انتهى الضعف بالإنسان وانتهى الأنقى في الشيب قربت حياته الباطنة وبدت عليه نشأة الدار الآخرة، وكذلك إبراد من سنه وعصر من عمره، وانبساط من نوره ، وكذلك اليوم الكلي ، والنشء الثقلي ، إذا انتقى وانتهى ذلك المنتهى كان إبرادا من سنه وعصرا من عمره وانبساطا من نوره .

واعلم أن ركعة واحدة يركعها الإنسان آخر عمره <1> أوتسبيحة يسبحها عصير أجله <1> تعادل عبادته طول حياته مما هو من تلك الحياة الباطنة وأنوار النشأة الأخرة، فكذلك صلاة واحدة تصليها المحمدية ، والأمة الأمية ، تعادل الإنسية ، والجنية ، من لدن آدم إلى **[23]** عيسى عليه السلام .

وكما أن نبوته صلى الله عليه وسلم ترجح بالنبوات، وكتابه يـ<ـو>زن بالكتب المنزلات، كذلك أمته تزن الأمم <2>وتعادل الفرق والملل <2>. وما من كرامة اختص بها نبي ولا ولاية <3> سبقت قبل لولي <3> إلا جمعت في نبوته، وظهرت فيما بعد في القربى من ذريته ، والغرباء من أمته ، علم ذلك من علمه وجهله من جهله (106)*إن

<1>- في "ش" : « أو تسبيحه عصير أجله » والتصحيح من "ل" ، ص [22] .

<2>- ساقطة في "ش" مثبتة في "ل" .

<3>- في "ش" «سنة قبلة» والتصحيح من "ل" ، ص [23] .

---

(106)- يشير ابن قسي هنا إلى مسألة أساسية في التصوف وهي : النبوة والولاية ، ويلمح لها من خلال فكرتين رئيسيتين :

1- إن الأولياء يخلفون الأنبياء في سنتهم ، وكما أن نبوة محمد جامعة لجميع النبوات وراجحة عليها ، كذلك أولياء أمته .

2- إن ابن قسي وإن وافق الشيعة على أن "الولاية" تكون في القربى من آل البيت إلا أنه لا يقصرها عليهم ، ولا يلزمها النسب بل يتجاوز بها إلى السبب سبب الإيمان - كما سيفعل ابن عربي فيما بعد - أو "التبني الروحي".

ونظرية "التبني الروحي" لها سندها في الحديث النبوي الذي رواه الحاكم النيسابوري في "المستدرك" ج 598/3 والبيهقي في "دلائل النبوة" ج418/3 عن كثير بن عبد الله المزني عن أبيه عن جده أن النبي قال "سلمان منا أهل البيت" الحديث. (انظر : برنارد لويس : أصول الإسماعلية ، ص 86-89 تعريب حكمت تلحوق ؛ الشيبي: الصلة ج380/1-385؛ ماسينيون : سلمان الفارسي والبواكر الروحية للإسلام في إيران ، تعريب عبدالرحمان بدوي ضمن شخصيات قلقة في الإسلام). ===

إلينا إيابهم ﱞ ثم إن علينا حسابهم،* (107) .فلا مقايسة مع هذا ولا مقارنة ولا مماثلة ولا مفاضلة، وإنما هو فضل الله يوتيه من يشاء فيه شرف الأدنى النبوي، وفضل السؤدد العلوي ، فيما نزل إليه من الإخوة الكرام (108) والسادة الأعلام ، إذ لم يكن منهم بوجه تمام الحكمة النبوية، إذ في عيسى <1>عليه السلام<1> تمت الحكمة النبوية، وانقضت الدورة الفلكية، وإنما كان القطب (109) النازل وسط الدائرة، والسنن الظاهرة في النشأة الأخرى ربما جمعهم من سنّة التبليغ وخاصية الدعوة وسنة التزايد البشري الأدمي والتناسل الأرضي، وتقررت النبوة والأبوة، صحت القاعدة السنية، ووجب الإشتراك في الأصلية والفرعية، والإستواء في الغصنية والثمرية، وإلى هذه السريانية، كانت الإشارة الأدمية، وبداية الأكرمية.

<1>- مثبتتة في "ل" ، ص [23] ، ساقطة في "ش" .

=== وعليه فإن "الولاية" في نظر ابن قسي تشمل أهل الله من أمته ، والخاصة من ملته، ويكنيهم «الغرباء» تلميحا للحديث النبوي الذي رواه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة *بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا ، فطوبى للغرباء*، وكذا الحديث الذي رواه الترميذي عن عمرو بن عوف عندما سأل النبي عن "الغرباء" فقال :*الذين يصلحون ما أفسده الناس من سنتي ويحيون ما أحييت منها *.

والغربة- كما في الإصطلاح الصوفي - سواء كانت غربة عن الأوطان (السياحة والسفر) ، أو غربة عن الحق (غربة وجودية) ، أوغربة عن الأحوال (اغتراب عن الأحوال التي يكون لأصحابها كرامات خوفا من المكر) ، مطلوب سالكيها «وجود قلوبهم مع الله» وصدق« المريد في غربته عن وطنه حصول مقصوده» . فالغربة من معالم الولاية ومكوناتها ولذا كنى ابن قسي "الأولياء"بـ"الغرباء"، ويقول عن الغريب: أنه مقرب و«القريب صفي بالنور النبوي والروح القدسي»(خلع النعلين: ص (26])، كما ينعت "الغرباء"بأنهم « المنفردون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله ، أقلتهم الغربة بين الخلق وحجبتهم العزلة بين ظهراني الناس...» (خلع النعلين ص [30]) .

(انظر: القشيري : الرسالة ؛ الجرجاني : التعريفات ؛ وقارن ماكتبناه عن الولاية والإمامة لدى ابن قسي في المبحث الأول من القسم الأول من الدراسة والهامش 121م من التحقيق) .

(107)- الأيتان 25-26 من السورة 88 : الغاشية .

(108)- يقصد الأنبياء ، لقوله صلعم في حديث رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة :*الأنبياء إخوة غلات ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد* .

(109)- يريد النبي محمد صلعم ، فباعتبار مدار الوجود الملكي والأدمي فهو القطبية الكبرى أو مرتبة قطب الأقطاب (أنظر: ماكتبناه في قسم الدراسة عن الحقيقة المحمدية لدى ابن قسي (المبحث الرابع من القسم الأول) .

فصل السكينة

واعلم أن التنزيل الذي نُزّل والتقريب الذي قُرّب إنما هو بساط أنس وسكينة نفس ليسكن حركي ويأنس وحشي ويساد أبلي، وإن الله لما جمع الأزمان في الزمان المحمدي وجعل النبيئين ثلاثـ<ـا> ضمن نبوته، والكرامات حصر كرامته لصحبته، والصحابيات والولايات الكائنة في الأمم لأمته، وإنه تعالى قال للرادين لدعوته، الناكثين لعروته : *ويستعجلونك بالعذاب، ولن يخلف الله وعده، *الآية (110)، <1> وجاء *إن استقامت أمتي فلها يوم وإن لم تستقم فلها نصف يوم* <1> . وروي من طريق خبري أن الخبر صحيح وأن اليوم لأمته تام (111) وبما يعضده الإعتبار ويبثه لسان الحال فقضى العقل بصدق الكلمة ، وعدالة البينة ، فإن هذا اليوم الجملي وهو اليوم السابع [24] من الأيام التي عند الرب تعالى ، والجمعة التي انفصلت عنها الألف سنة التي هي يوم نبوته، وعمر أمته، بقدر يوم كلي (112) يقتضيه الوضوح ويوجبه النظر الصحيح. فقيل الخمس مائة أول فجره، وتنفس صبحه، ورأس المائة سنة مطلع شمسه، وانبساط ضوئه، وذلك من اليوم الكلي زمان إبراهيم وما كان من ولده إلى موسى وهارون ويوشع بن النون عليهم السلام. وعلى التقدير الثاني بأن يكون اليوم جملة على حاله جميعا على حسب كان منه قبل الإستواء حقيقة، وبعد الاستواء دقيقة، لأن الإستواء

<1>- في "ش" : « وأجل ان استقامت أمته فلها نور تام وإن لم تستقم فلها نصف يوم"والتصحيح من "ل"، ص [23] .

(110)- * ويستعجلونك بالعذاب ، ولن يخلف الله وعده ، وإن يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون،* (الآية 45 من السورة 22 : الحج).

(111)- يذكر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني في فتح الباري ج 351/11نقلا عن السهيلي فيما رواه جعفر بن عبد الواحد بلفظ : «إن أحسنت أمتي فبقاؤها يوم من أيام الآخرة وذلك ألف سنة وإن أساءت فنصف يوم » .
وقارن الحديثين اللذين أخرجهما البخاري في صحيحه (باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب) عن سالم بن عبد الله عن أبيه-(أنظر متنه بالهامش 102من التحقيق) - وعن أبي موسى .

(112)- انطلاقا من اعتباره أن «الله جمع الأزمان في الزمان المحمدي» خص ابن قسي فصل السكينة ليماثل فيه بين الوقائع الحادثة في الأزمان ، وبين « ما يقع في هذه الملة المحمدية ، وجعل لدعوة محمد عليه السلام يوما من ألف سنة وهو سابع الأيام من جمعة أيام النشء الإنساني من آدم إلى آخر الزمان ثم ، أنزل هذه الجمعة إنزال يوم واحد ==

في هذا المكان هو مطلع الشمس من اليوم الكلي (113)، وكان هناك دوائر مظلمة، وأحوال مبهمة، من قصة السامري و غير ذلك . ومن ذلك الزمان الذي هو مطلع الشمس وأول انبساط النور ودون حقيقة الإستواء، وبعد دقيقة الزوال على التقدير الثاني<1> بدت الفتوحات ، والكرامات والإرادات، <1> ثم بعد الخمس مائة يكون ضحاؤه إلى الأعلى وهو من اليوم الكلي زمان الملك الداوودي والظهور السليماني، وعلى التقدير الثاني أول مرأى الظهور بالصلاة وفتح باب السماء للدعاء، وبما هو الضحى في ذلك اليوم وأول البدء وفتح باب السماء للدعاء من هذا الثاني هو انشراح علم وإيضاح فهم، وحياة باطنة وإضاءات ساطعة، وحق علي، وعيش هني، وسر خفي، وبما هو الملك الداوودي والظهور السليماني، يكون التواضع الإسلامي والتواصل الإيماني، ولم ينعقد الإخاء ويتصل الولاء وتثبت حياة القلوب في مياه الحياة.

وأما اليوم فقد سبقت الآيات، وأطلت الكليات، وتقدمت الطلائع المبشرات، وحسبك ما ترى من غيم مطر ونقط مبل، ورش كثير وَطل، وما عند <2>الغر<2>من ذلك إلا يوم شمس وليل قمر إلا من أضاء لبه، واستنار بنور الفتح المبين قلبه، وقليل [25] ماهم ثم بعيد الآذان <3>وإسماع <3> الداعي صم الآذان يكون الإبراد من هذا اليوم الجملي، والظهيرة من اليوم الكلي ربما يكون من ظهر وظهيرة يكون اعتدال هواء، وانتشار ضياء، وإقبال أمان، واستواء مكان، وحال وقت وزمان، وبين الآذانين إلى تكبيرة الإحرام من صلاة الظهر يكون فتح باب التوبة من ناحية مغرب الشمس كما قال صلى الله عليه وسلم (114) ويكون مسيرة عرضه سبعون عاما وفي فتحه تكون كلية الأكوان، زيادة الأزمان، وإسفار العذراء، البتول فاطمة الزهراء، عن محاسنها

<1>- في "ل"وفي "ش" : « بدت الفتوحات مبنيا والاستراحات نذ الكرامات يعطيا والارادات يقظا ببسا وشرعا » ولغموض السياق رجحنا ما اثبتناه.

<2>- في "ل" و "ش" : «العر» والصواب مارجحناه .

<3>- في "ش" : «استماع» والتصحيح من "ل"، ص [25] .

== جعله يوما كليا فضله بالأوقات ثم ناظر من اليوم الألفي المحمدي القرن الأول الصحابي بالقرن المتأخر الإخواني ، وما قصر في التمثيل والترتيب ..» (ابن عربي : مخ. ش. خ.ن.ش .ص [75]).

(113)- لقوله تعالى :* إن ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش،* (الآية 53 من السورة السابعة :الأعراف) وقارن : الآية 3 من السورة 10: يونس ، والآية 59 من السورة 25 : الفرقان .

(114)- بعض من حديث رواه الترميذي عن صفوان بن عسال المرادي:* إن الله جعل بالمغرب بابا-عرضه مسيرة سبعين عاما-للتوبة لايغلق مالم تطلع الشمس من قبله[...]* .

الحسان(115)، ثم يبقى الباب مفتوحا لم ينغلق حتى تطلع الشمس من نحوه بالكلمة الصدق والقول الفصل (116) ما تنبعت الحياة، وتتابعت الآيات، وتواصل الولايات، والكرامات، ثم يمضي الأمد كذا إلى ما بين الصلاتين في تقدير اليوم الجملي وهو وقت

(115)- لقد قدس الفكر الشيعي فاطمة الزهراء (ت 13هـ) قداسة كبرى ، وقد تأثربه في هذا المقام الفكر الصوفي والسني والثقافة الشعبية بدرجات متفاوتة .

ففي تفسيره لآية النور- (35) من السورة 24 : النور- يروي المفسر الشيعي علي بن إبراهيم القمي (توفي بعد 307 هـ) عن جعفر الصادق (ت148هـ) أن "الله نور السماوات والارض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري "، أن «المشكاة هي فاطمة الزهراء فيها مصباح (الحسن والحسين) "كأنها كوكب دري" أي كأن فاطمة كوكب دري بين نساء الأرض» (أورده مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ج452/1) ، ونفس التأويل أخذ به العلامة البحراني في كتابه «غاية المرام» ص 315 ، نقلا عن كتاب "المناقب" للفقيه الشافعي ابن المغانة عن علي بن جعفر عن أبي الحسن .

ويذكر محمد الفضالي (ت1223هـ) وهو أشعري في كتابه "كفاية العوام في علم الكلام" ص 71-72، أن الإمام مالك (ت179هـ) كان يقول : « لا أفضل على بضعة رسول الله أحدا » (يقصد فاطمة الزهراء). وكثيرا ما توضع مريم وفاطمة الزهراء في مقام واحد . (انظر : الأحاديث الواردة في ذلك لدى ابن كثير (ت774هـ) (قصص الأنبياء ، ص 558-568 قصة عيسى ابن مريم) ، وقارن الترميذي ج 307/2 ؛ وأحمد بن حنبل 391/5 عن زر بن حبيش .

إن فاطمة الزهراء لكونها بنت رسول الله وزوجة علي بن أبي طالب (ت40هـ) وأم الحسن (ت50هـ) والحسين (ت61هـ) ، رسم لها في الفكر الإسلامي عامة والشيعي والصوفي خاصة والثقافة الشعبية على الأخص ، صورة "الأنثى الكاملة" حيث امتزجت صورتها بصورة مريم .

فالأصول الشيعية مثلا «تصور فاطمة وقد تشعث شعرها وتوجهت بوليدها الأخير نحو الشمس ، وليدها محسن الذي قتل ولم يؤخذ بثأره: وهذا علامة صبها اللعنة.وفاطمة عند غلاة الشيعة هي"حمرة المغرب الذي فيه يشرق الهلال"وبدلا من الهلال ستكون الشمس(ميم)ساعة فجرها الغربي يوم الحساب »(ماسنيون: الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية ، ص 130، تعريب عبد الرحمن بدوي ضمن الانسان الكامل في الاسلام) .

ولهذا نجد ابن قسي متأثرا بهذا المناخ الفكري يصف فاطمة الزهراء بصفات الكمال وأنها «العذراء البتول» ذات المحاسن الحسان ، ويقرنها بانفتاح « باب التوبة» لما للتوبة من دلالات على الرغبة في أداء المظالم، والإصرار على طهارة السر والعلن والسمو بالنفس ، وهي مناقب دعا لها آل البيت وتحلوا بها .

(116)- إشارة إلى قيام الساعة ، فطلوع الشمس من مغربها إيذان بقيام الساعة وإغلاق باب التوبة ، لما ورد في الحديث النبوي الذي رواه الترميذي عن صفوان بن عسال ، وكذا ما رواه مسلم عن حذيفة بن أسيد الغفاري من أن النبي صلعم قال : إن الساعة "لن تقوم حتى ترون قبلها عشر ءايات" فذكر الدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم ، ويأجوج ومأجوج ، وثلاثة خسوف، خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم (باب الآيات التي تكون قبل الساعة من كتاب الفتن) .

الإستواء والمقارنة من اليوم الكلي فيكون هناك فترة كما تجيئ قائما لسنّة الفترات، وفرقان مما بين الأوقات والأوقات، ولتلك الفترات أحد ورجال <1> وغرباء، وأفراد نخبا<1>، هم لوقتهم الأبلج، وزمانهم الأبهج ، نجوم سماء، وآفاق علاء، وأمة لا أفضل من زمانهم، ولا أسطع من لغاتهم ما بينهم. كما أن <2>غرباء<2> الوقت اليوم وأفراد الزمان الآن، لا أزهر من لياليهم ولا أنور من معاليهم، ولا أبين من نور الله بالله فيهم، ولا أكشف حجاب من إغطاء الله عليهم، وستر الحفظ ما بين الخلق وبينهم، وكذلك يكونون إلى أن يتم الله نوره، ويبلغ تقديره، ويرفع حجبه وستوره، وفي تلك الفترة التمامية، تظهر إمارات برزخية ، وعلامات كونية ، وأشراط قربا أكرمية ، يكون الناس فيها تكلمهم السباع وينزل الرجل فيها تكلمه عذبة سوطه وشراك نعله ، وتخبره فخذه بما فعل أهله من بعده (117)، وفيها تكون السبعون ألفا من بني إسحق خاصة الذين يفتحون قسطنطينية العظمى [26] بعد الملحمة الكبرى ذات الشرطة الأقوى والعروة الوثقى بغير سلاح، ولا رماح، إلا بأن يقولوا عند الوقعة الأولى إلى سورها الأقوى : لا إله إلا الله والله أكبر، يسقط ذلك الجانب، ثم الوقعة الثانية إلى الجهة الأخرى ، ثم الثالثة كذلك فيدخلونها بعد الأمر(118)،

<1>- بياض في "ل"وفي "ش": «وعربا وأفراد نحبا» ، والصواب مارجحناه بالقرينة إلى أهمية "الغريب"ومكانته لدى ابن قسي، قارن : "ش" ، ص[23] ، [26]، [27]، [30]، والهامش 106 ، 121م من هذا التحقيق ، وأنظر : ما كتبناه في قسم الدراسة عن حياة ابن قسي (المبحث الأول من القسم الاول)

<2>- في"ل" و"ش" : «وعربا» والصواب ما اثبتناه .

---

(117)- روى الترميذي عن ابي سعيد الخدري ، أن النبي ص قال : * والذي نفسي بيده لاتقوم الساعة حتى تلكم السباع الإنس ، وحتى يكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله وتخبره فخذه بما أحدث أهله من بعده *. وأنظر : القرطبي: التذكرة ، ج 366/2 تحقيق أحمد حجازي السقا .

(118)- روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة (كتاب الفتن وأشراط الساعة) أن النبي صلعم قال :* سمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب منهافي البحر؟ قالوا: نعم يارسول الله . قال لاتقوم الساعة حتى يغزوهاسبعون ألفا من بني إسحق فإذا ، جاؤوها نزلوا فلم يقاتلوا بسلاح ولم يرموا بسهم ، قالوا : لا إله إلا الله والله أكبر ، فيسقط أحد جانبيها ، قال: ثور لا أعلمه [أي لا أظن أبا هريرة] إلا قال :الذي في البحر. ثم يقولون الثانية : لا إله إلا الله والله أكبرفيسقط جانبها الآخر. ثم يقولون الثالثة : لاإله إلا الله والله أكبرفيفرج لهم فيدخلونها فيغنموا*الحديث. ويرجح النووي (ت676هـ) ان هاته المدينة هي القسطنطينية .(انظر: هامش صحيح مسلم ج187/7دار الفكر ، د.ت) ، التي ذكرت في حديث أخر رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة (كتاب الفتن واشراط الساعة)أن النبي صلعم قال :* لاتقوم الساعة حتى ==

كذا (119). وإذا كان هذا العدد العزيز بالله والملإ الكريم على الله من ولد إسحق خاصة، ما يكون على الله من سائر الخلق عامة؟ فاقدر الأمر قدره وأوف السر حقه.

واعلم أن رجال الفترة هم الرجال وخيارها هم الخيار ، وهم الخارجون من النار، الملاحظون حضرة العزيزة الجبار، فيهم<1> تمتاز<1> الولايات <2> والكرامات <2> وتفشوا الأسرار، وتنخرق العادات ، ويحققوا مناسك العبادات، ومبعث النور من الآفاق العليات، كما أن <3> طغاتها هم الطغاة <3> وشرارها هم الأشرار ومنهم تكون الفراعنة والجبابرة ومتوجة الأكاسرة أصحاب الكبر والغضب، والخاناه على الرتب.

فتلك من علامات الرحمة والرضى، وتلك من علامات الغضب الأقصى، فعسى أن يسنح الزمان بواحد من المقدم ذكرهم، والمعظم قدرهم، تظفر به في وسط البلاد، الوسط بين المغرب والمشرق يكون مهينا في بلده ، مغفولا عنه في جماعته، يعرف هذه المعارف ويطلع على هذا الفجر الطالع، فيستند الرجال اليه ، وتخضع الرقاب بين يديه (120).

وقد أعذرت وأنذرت، وصرحت ويسرت، لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . فصوبوا – رحمكم الله – النظر، واستعملوا قوة الفكر في هذا الروح الذي ظهر،

<1>- في "ش" : «يتمان» والتصحيح من "ل" ، ص [26] .

<2>- بياض في "ش" والإثبات من "ل" ن.ص.

<3>- في "ش" و "ل" : «طغات الكرامات السرب» وقد رجحنا ما اثبتناه.

== ينزل الروم بالأعماق أو بدابق فيخرج إليهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض يومئذ فإذا تصافوا قالت : الروم : خلوا بيننا وبين الذين سبوا منا نقاتلهم ، فيقول المسلمون لاوالله ، لانخلي بينكم وبين إخواننا فيقاتلونهم فينهزم ثلث لا يتوب الله عليهم أبدا ويقتل ثلثهم أفضل الشهداء عند الله ، ويفتتح الثلث لايفتنون أبدا فيفتتحون قسطنطينة*الحديث . والجدير بالذكر هنا أن شعار المريدين (أتباع ابن قسي) في الحروب كان هو : لا إله إلا الله والله أكبر كما يذكر ابن الأبار في "الحلة السيراء" ج198/2 تحقيق د.حسين مؤنس .

(119)- اي كذا في الحديث النبوي .

(120)- «الوسط بين المغرب والمشرق» ، يقصد به بلاد الأندلس ، فالأندلس وهي في الغرب الإسلامي تشكل وحدة جغرافية متميزة عن المغربين الشرقي(إفريقية) والغربي (المغرب) (انظر :المراكشي : المعجب ، ص180فما بعد ؛ وابن الأثير: الكامل ، ج211/11؛ ابن أبي زرع : روض القرطاس ، ص 131-154) وإذ يأمل ابن قسي ظهور رجل الفترة المفرد في الولاية ، الخير المنقذ في « وسط البلاد، الوسط بين المغرب والمشرق » ، يعود في الفقرة الموالية ، فيوحي ظاهر كلامه بأنه هو «المنقذ» المرتقب لأوضاع الأندلس المزرية.

(انظر : ما كتبناه في المبحث الأول من القسم الأول من الدراسة حول ملامح الحياة السياسية لابن قسي).

فإنه مرئي بحاسة البصر، موجود وهل يخفى القمر ؟ (121).

واعلم أن الأمر بين الفترة والفترة بعيد والجوار مظلم، والطريق قفرة والمهامة فيح، والسالك قليل والدليل عزيز والعابر حائر، فيه ما أعز الواصفون، وأقل الواصلون، وأنسى الذاكرون والحافظون، وما تباعد الوقتان، وتتأمن الطرقان، كان الذاكر والسائر حائرا عزيزا والحفظ <1> أعز<1>، وكان المؤمن غريبا والغريب فرد والمفرد مخصوص والمختص مقرب والقريب صفي والصفي بالنور النبوي والروح القدسي(121م)، ولذلك أوجبت الأخوة [27] وحقت النسبة النبوية، وبه قال صلى الله عليه وسلم في الغرباء من أمته والمتأخرين من أهل أمته :*هم إخواني ، فقال الصحابة : نحن إخوانك يارسول الله ، قال : لا ! أنتم أصحابي وإخواني الذين لم يأتوا بعد يومنون بي ولم يروني* (122) .

واعلم أن جبابرة الأزمان، <2> وفراعنة القران <2>، إنما أرصدهم الله محنة لغرباء الوقت وأفراد الحين ، ولتكون خروج الرسل عليهم على حين من امتداد شوكتهم، واتقاد من جمرتهم، واستكمال قبضتهم ووطأتهم. فكلما ظهرت آية وشهدت بينة تعالوا كبرا، وازدادوا طغيانا وكفرا، ثم لا يلبثون كذلك برهة من زمانهم، ووقتا من خروج الرسل عليهم، إلا أتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب من حيث لايشعرون، ويحق الله الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين .

ثم إذا كانت صلاة العصر من هذا اليوم الجملي ، وهو العصر أيضا من اليوم الكلي، من الزمان المحمدي ، انفض الختام ، وطرد النور الظلام ، وحان مبعث عيسى عليه السلام. وكان إذ ذاك الظهور الروحاني، والنورالرضواني ، فتنسف الجبال وتمد الأرض وتنوّر الحياض، وتشقق أنماط الرياض، وتكون الديمة الخضراء ، والزوجة الزهراء، والجنة الأولى والخاتمة الحسنى. وللوقت رجال، وللتحاميه حال، وثم صحابته ،

<1>- في "ش" و "ل" : «أعزز» وقد رجحنا ما أثبتناه.

<2>- في "ش" : « وفراعنته» وقد رجحنا صيغة "ل" ص [27] .

---

(121)- واضح هنا أن ابن قسي يلمح إلى ثورة المريدين ومكانته في هاته الثورة كزعيم رئيسي لها.(انظر ما كتبنا ه في قسم الدراسة عن حياة ابن قسي السياسية.(المبحث 1من القسم1)

(121م)- يقصد أن الغريب/الولي أقامه الله في تجل من تجلياته وأقام له مظهر محمد صلعم وهو يتلقى الوحي عن جبريل ، فكان الولي بذلك قريبا من العلم النبوي مكاشفا به ، صفيا بالنور الإلهي مستضيئا بمشكاة النبوة . (انظر : الهامش 106 من التحقيق، وقارن: ابن عربي : الفتوحات ، مج1 / 151،150» في معرفة أسرار الأنبياء أعني أنبياء الأولياء ») .

(122)- رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة . (كتاب الطهارة) .

عشر لِعِشْرة أو عصابة لكرام بررة ، كلهم رضوان جنته، وأمان أمته، وحادي (123) عِشرتهم ، المنجلي لمرآتهم ، المضيئ من مشكاتهم ، والموضح من أبكار

---

(123)- هو "المهدي المنتظر" ، فقد وردت بخصوص الفتن وعلامات الساعة أحاديث تنص على أنه في آخر الزمان سيظهر رجل من أهل البيت من نسل علي وفاطمة يسمى "المهدي" يملأ الدنيا عدلا ويوحد المسلمين ، وأنه في عهده سيظهر "الدجال" وسينزل عيسى ويصلي خلف المهدي إمام المسلمين . وسيقتل عيسى "الدجال" أو يتعاون عيسى مع "المهدي" على قتله .(أنظر : المقدسي (ت في القرن7هـ) : عقد الد رر في أخبار المنتظر) .

ونقل ابن حجر العسقلاني (ت852هـ) في "فتح الباري " ج494/6(كتاب أحاديث الأنبياء) عن أبي الحسن الخسعي الأبدي قوله في "مناقب الشافعي" :« تواترت الأخبار بأن المهدي من هذه الأمة، وأن عيسى عليه السلام سينزل ويصلي خلفه " .

وقد روى أحاديث المهدي كبار المحدثين كابن حنبل (ت855/241) وأبي داود (ت275هـ/ 888م)) وابن ماجة (ت275هـ/ 888م) والترميذي (ت279هـ/ 892م) وأبي يلعى (ت307هـ/ 919م) والطبراني (ت360هـ/ 971م) والبزار (ت392هـ/ 1002م) والحاكم (ت405هـ/ 1014م) .

و"المهدية" وإن كانت ثابتا أساسيا لدى الشيعة جميعا فهي لاتقل أهمية في الفكر الصوفي ، فقد قال بها الحكيم الترميذي (ت285هـ/ 898م) والنفري (ت354هـ/ 956م) وابن عربي(ت638هـ/ 1240م) وآخرون كثيرون . على أن الصوفية لقولهم بالوراثة الروحية (أنظر الهامش 106 من التحقيق) يميزون بن المهدي المنتظر المنتسب للنبي نسبا، وخاتم الولاية المحمدية المنتسب له سببا أي بالإيمان .

يقول ابن عربي في جوابه عن سؤال الترميذي الخامس عشر« ما سبب الختم ومعناه؟ : » «[...] ولما كانت أحكام محمد صلعم عند الله تخالف أحكام سائر الأنبياء والرسل في البعث العام وتحليل الغنائم وطهارة الأرض واتخاذها مسجدا ، وأوتي جوامع الكلم ونصر بالمعنى وهو الرعب ، وأوتي مفاتيح خزائن الأرض وختمت به النبوة ، عاد حكم كل نبي بعده حكم ولي فانزل في الدنيا من مقام اختصاصه واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطئ اسمه صلعم ويحوز خلقه ، وما هو بالمهدي المسمى المعروف المنتظر فان ذلك من سلالته وعترته والختم ليس من سلالته الحسية ولكن من سلالة أعراقه وأخلاقه» (الفتوحات مج 50/2) (وقارن نفس المعطيات في عنقاء مغرب لابن عربي ص 63) . ويرى ابن عربي أن عيسى عليه السلام من حيث حكمه عند نزوله بشريعة محمد صلعم ، كان من هذا الوجه « خاتم الأولياء فكان من شرف النبي صلى الله عليه وسلم أن ختم الأولياء في أمته نبي رسول مكرم هو عيسى عليه السلام » (الفتوحات مجلد185/1).

ويذكر ابن خلدون أن ابن أبي واطيل أجاز أن يكون المهدي علويا فاطميا أو وليا صوفيا باعتبار الوراثة الروحية . (أنظر : المقدمة ، ص 307-310 ، فصل : في أمر الفاطمي و ما يذهب إليه الناس) .

وفكرة المهدي المنتظر لم يقتصر القول بها على الشيعة والصوفية والمحدثين بل، قال بها كذلك من الفرق الكلامية معظم أهل السنة ، على أن بعض المعتزلة رفضوا كل هذا وذهب ابن خلدون في "المقدمة" إلى القول بضعف أحاديث المهدي (فصل في أمرالفاطمي ومايذهب إليه الناس) . ويقول رشيد رضا في تفسير المنار:« التعارض في أحاديث المهدي أقوى وأظهر، والجمع بين الروايات فيه أعسر، والمنكرون لها أكثر، والشبهة فيها أظهر، ولذلك لم يعتد الشيخان بشيء من روايتهما في صحيحهما »(ج499/9.ط1،باب التعارض والإشكالات في أحاديث المهدي) .

===

حياتهم ، ظاهر بخاصتهم (124)، باطن عن الخلق ، كل منهم تكاشفه العشرة والصحابة بما يكاشف به النبوة الروحانية (125)، فتستمد من مداداته، وتعرف من فرقان آياته، وتتقبس من أنوار حياته. فمن الجملة أربعة خاصة والأربعة الخاصة : إدريس والخضر وإلياس والسيد الحصور يحيى الأتيٍ عليه السلام، الستة من أصحاب الكهف (126) فهو رئيسهم ، وكبيرهم ، وكلهم كبار وأهله خلف حجاب السرار، [28]فظاهر يحي عليه السلام ويحي من الأربعة الخاصة بخاصة علي رضوان الله عليه، تجمعت خاصة علي خاصة السيد الأبي وخاصة السيد الكهفي، فبما كان به من علم السر وبطانة روح الأمر كان بحياة الشهيد الحي يحيا، وبما كان من العلم الظاهروالفرقان البين كان بحياة السعيد الكهفي راجيا . وجاء من طريق خبري غريب أن الرجل الذي يقتله الدجال هو هذا الكهفي الأكبر رضوان الله عليه، وكان هوأفضل أهل زمانه كما قال صلى الله عليه وسلم(127). وبما هي عظم شهادته هذه وكان عظم شهادة يحيى في وقته كانت خاصة

=== وابن قسي عندما يشير إلى "المهدي المنتظر" بقوله :«حادي عشرتهم » ، فلأنه سيأتم به عيسى ومن معه فهو لذلك المتميز في عشرتهم .

والجدير بالذكر هنا ، أن المقتطفات التي أوردها ابن خلدون (ت808هـ/ 1406م) في مقدمته من كتاب "شرح خلع النعلين "لابن أبي واطيل موضوعها هو هاته الفقرة بالذات ابتداء من قول ابن قسي : «ثم إذا كانت صلاة العصر من هذا اليوم الجملي، وهو العصر أيضا من اليوم الكلي ..."(انظر : مقدمة ابن خلدون، ص 308-309 فصل : في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس) ويبدو أن شرح ابن أبي واطيل هذا يعد مفقودا .

(124)- ظاهر بخاصيتهم أي المختص بالإمامة .

(125)- يقصد أن "المهدي المنتظر" يستمد وجوده وعلمه من مشكاة نبوة محمد صلعم . «فالمهدي المنتظر» وإن كان ليس بنبي إلا أنه ولي استأثره الله بالوراثة الروحية لنبيه. ويظهر من كلام ابن قسي اللاحق انه يقول قول الإمامية من أن "المهدي المنتظر" من نسل علي وفاطمة الزهراء. والمهدي المنتظر عند الامامية هو: الإمام الغائب محمد بن الحسن العسكري المولود سنة 225هـ وهو غائب غيبة كبرى يعود بعدها في آخر الزمان ليملأ الدنيا عدلا .

(126)- يذكر ابن كثير (ت774هـ) في كتابه «النهاية في الفتن والملاحم"ج194/1 ، أن محمد بن كعب القرظي (ت118هـ) يقول : إنه في الكتب المنزلة يذكر أن أصحاب الكهف يكونون حواريي عيسى بن مريم عند نزوله في آخر الزمان ، «و أنهم يحجون معه» (وانظر : القرطبي : التذكرة ج 423/2 ، تحقيق أحمد حجازي السقا) .

(127)- حديث ، قتل الدجال "لرجل مؤمن" وشطره شطرين ، ثم إحيائه إياه ودعوته له ليؤمن بربوبيته ، وتحدي الرجل المؤمن للدجال وتحمله في ذلك أقصى العذاب ، ووصف المؤمن بانه :" أعظم الناس شهادة عند رب العالمين"، (حديث متفق عليه من طريق أبي سعيد الخدري ، أنظر : مسلم : "الصحيح" باب : صفة الدجال وقتله المؤمن وإحيائه) .==

شهادة علي عليه السلام في زمانه، وليكون يحيى في كنفه وحجابه الكهفي في كهفه قطب حيازة على علي عليه السلام في إنيه، والكل في ذلك الزمان بكرامة عيسى في زمان نبوته الأولية، ورسالته الإسرائيلية، حتى لو إن كان خلق يساقون إلى الإيمان والدخول في الإسلام بالمعجزات والبينات والآيات : برء الأكمه والأبرص، <1> وإحياء الموتى بإذن الله ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه <1> فيكون طائرا بإذن الله. وإنما نزول عيسى هو ارتفاع الكفر وانتشار حياة الإيمان، وظهور الروح بعد انعدام النفس، فإنه لا يحل لامريء كافر يجد ريح عيسى ألا يموت فإن ريحه تبلغ منتهى طرفه، كذا قال النبي عليه السلام (128). وإذا كان أصحاب عيسى في ذلك الوقت بما كان به في وقته من كرامة أكرم نهار خاصية اختص بها، فلا أقل أن يكون هذا اختصاصاته عليه السلام. وما أومت به الإشارة، وصرحت به العبارة في حقه أكثر من هذا وأكثر، وفوق هذا وفوق، وكفى بنسف الجبال ومد الأرض وظهور البركة، وتعظيم ذات الثمرة، وانتظام الأمم دررا، خلاف النعم وما تقتات من الأقوام من الشاة الواحدة ومن البقرة واللقحة من الإبل(129)، وارتفاع المؤذيات وإجلاء الممرات، وقلب عيون الساكنات، وغيرذلك مما يضيق [29] الوقت عن ذكره، ولا يبلغ الوصف إلى شرحه ونشره، ولكن بالإيماء يكتفى، وبالأقل يستدل ويهتدى.

<1>- في "ش" و "ل" : «ولإحياء الموتى بإذن الله ويخلقوا من الطين كهيئة الطير فينفخوا فيه» وقد رجحنا ما اثبتناه.

=== وإذ زعم البعض أن هذا "الرجل المؤمن" هو "الخضر" كما يدعي الفقيه أبو إسحق إبراهيم بن محمد بن سفيان راوي صحيح مسلم (انظر : ابن كثير: قصص الأنبياء ص463 ، والنهاية ج 131/1) ، فإن ابن قسي يزعم استنادا على خبر غريب-لم نعثر عليه- أن هذا الرجل هو "الكهفي الأكبر" ، و"الكهفي الأكبر" هذا يعتبره ابن عربي في "الفتوحات المكية" القطب التاسع من الأقطاب الإثنى عشر ، الذين هم-في نظره-مدار الكون وأقطاب الأمة وهم على قدم الأنبياء ، ولكل منهم سورة من القرآن ومنازل كل منهم بعدد آيات سورته . وهكذا يرى ابن عربي أن القطب التاسع «على قدم لوط عليه السلام» وله «سورة الكهف» وأنه هو«الذي يقتله الدجال ويدرك عيسى عليه السلام»، وهو كذلك «جامع للإعتصام بحبل الله والاعتصام بالله» لما لسورة الكهف من العصم والاعتصام ، (الفتوحات المكية ، مج 4/ 85،78،77) .

ومعلوم أن هناك أحاديث صحيحة تؤكد ما لسورة الكهف من عصمة واعتصام، فقد روى مسلم في صحيحه بألفاظ مختلفة عن قتادة أن النبي صلعم قال :*من حفظ عشر آيات من سورة الكهف عصم من فتنة الدجال * ، وأنظر : ابن كثير: النهاية ج170/1 ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز .

(128)- حديث رواه مسلم في صحيحه عن النواس بن سمعان (باب ذكر الدجال وصفته).

(129)- انظر : ما رواه مسلم في صحيحه عن النواس بن سمعان (باب ذكر الدجال وصفته)، والقرطبي :التذكرة ، ج 404/1-413 ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا.

وهذا كله من <1> السوانح <1> البرزخية والإنفهاقات الأقدسية ، وبقدر القرب من المشهد السهل والمنزل الرحب، وهو مكان محكم الأماني وأعمال الإرادات وتنزل المعالي إلى الإنزالات، وتنفيذ المواهب والإقطاعات . وكما أن هذه الإفاضيات التماميات والإنفهاقات الختاميات بحسب القرب والإتصال <1> بسوانح <1> كن كذلك الإفاضات على ما قاربها من الأزمان وداناها من الأيام، وكان بواردات تؤكد تلك الأنوار القواميات، والأسرار البطانيات وعلى العلا آت. وما أوجب حكم هذه الفترة من الفترات وهذا الزمان إفراد الأزمان، من تلك الروائح الحسان، واللوامح الشاهدة بالإحسان، وأسبق إلى تلك المعاهد الكرام ، والخواتم الحاكمة بالإكرام ؛ وكما قال عليه السلام، فيما ضرب به مثل لأمته مع الأمم :*نحن الآخرون والأولون *(130) :الآخرون بالنشأة الدنياوية بعد الكل، والأولون بالنشأة الاخروية يوم الفصل، وكذلك فلنقل ضربا للمثل<2> مع<2> من سبق من <3>القرون <3> الأول نحن الآخرون الأولون، فبما نحن في منشإ دنياوي كنا الآخرين، وبما نحن من منشإ أخروي نحن الأولون والسابقون السابقون أولئك المقربون، كذلك قال عليه السلام يحدث أصحابه عن إخوانه الذين لم يأتوا :*للعامل منهم أجر خمسين منكم ، قالوا : بل منهم يارسول الله ، قال : لا ، بل منكم* (131)، فرد الكلام كلا، يقول لهم : لا، بل ، منكم ، حتى قال :* لأنكم تجدون على الخيرأعوانا ، ولا يجدون على الخير<4> أعوانا<4>* (131) ، وهذه شهادة نبوية قطعية ، وذلك لأن وجود الأعوان على الخير قوة في العبادة ومنة حسنة في الزهد. ونعم العون : الجليس الحسن والقريب المؤمن، كالمحادثين أخبار البسالة من المتحدثين، والمنشدين أشعار الحماسة من فرسان الميادين ، لا يزيدهم [30] ذلك إلا نهوضا وجرأة وعزة في قلوبهم ومنعة، وكذلك كبيرهم في غير صبيهم +....+....+. وبالضد لأهل الضد، ويرحم الله السامعين والمتعاونين على البر. كذلك هؤلاء الغرباء المنفردون، السائحون، الراكعون، الساجدون، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله، ألْيَلتهم الغربة بين الخلق وحجبتهم العزلة بين ظهراني الناس، وأسكتهم<5>عدم<5> المعين وفقدان الجليس والقرين، والناس

---

(1)- في "ل"و "ش" : «الروائح» وقد رجحنا ما أثبتناه لماتحمله كلمة «السوانح»من الخواطر والإفاضات.
(2)- ساقطة في "ش" واردة في "ل" ،ص[29] .
(3)- في "ش" : «الأقران» وقد فضلنا صيغة "ل" ، ص [29] .
(4)- ساقطة في "ش" مثبتة في "ل" ، ن.ص .
(5)- واردة في "ل" ، ص [30] ، ساقطة في "ش" .

---

(130)- أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة (باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة) .
(131)- رواه الترميذي عن أبي ثعلبة (في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) .

في شأن وهم في شأن، ولا فارس الأجنان أو من يحن الحنان والأمن إلا حذرا أو من يخوف الحذر. فالعامل منهم لا يعمل بمعين، والناهض لا ينهض بخليط ولا قرين، وإنما هي تلك النشأة البرزخية، وإلهامات ملكية وفي الإختصاصات النبوية، والمطلعات الرصدية. وإذا كان المقام النبوي والمطلع الرصدي لم لا يكون له أجر خمسين رجلا ممن قبله ؟ ويكون بمدارك الولي الذي سبقه والتبعي الذي تقدمه.

وهذه خطبة المتشوّفين، وصلاة المسبوقين ومرآة صدور المتقدمين والمتأخرين، فمن نظر بعين التحسين وكان من العارفين، وجد الكل شجرة علم ودين ، وثمرة صدق ويقين، تنزلت من عليين في الحجاب الثقلي الرزين، أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين (132). وهذا التنزيل والتقريب والترحيب، في التيسير للسبل القريب، إنما يكون بساط أنس وسكينة نفس فيفهم عاقل وينتبه غافل، ويستبصر فاضل، إذا كان ذا أهل، وينفع الله به الناس والسامعين، ويجعله رحمة للمومنين ونورا في قلوب العارفين وهو المنعم الكريم.

---

(132)- يقصد أن "العلم اللدني" أو "الذوق الصوفي" فرع من شجرة الوحي الإلهي ، تأكيدا على الوراثة الروحية للأنبياء من لدن العلماء والأولياء (الغرباء).

[الصحيفة الأولى]

الملكوتيات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيئين، وعلى الله فليتوكل المومنون.

وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين.(133)

[31] و قد تقدم في هذه الصحف الأربعة العدد : أولها الملكوتية، وبما هي من تلك الأولية هي من الأسرار الملكوتية، والأنوار الرحموتية، وبالنسبة الحق بالصحيفة في نفسها ومحمد باب، وقدسيات من ملكوتيات، ومعان سريانيات، ومعان فردوسيات، وكلها رحمانيات، وكلها في موضع نسبتها وسر اسمها لمن كان عنده قاطعة تبيين، وسارحة يقين، وجنى إيماني، ومرعى سعداني، وفتح بابا إلى حمى سرياني، ومستوى يوناني (134).

وهذا أول مراعيها الخضرة، ومزاياها الزهرة، وإرسال شارحة اليقين نحو فيافيها المفتقرة المتضورة إن شاء الله تعالى.

---

(133)- الآية 76 من السورة السادسة : الأنعام .

(134)- يقصد بـ"الحمى السرياني" "العلم اللدني" ، باعتباره حالة ذوقية جامعة للعلوم ، "وبالمستوى اليوناني" الفلسفة العقلية التأملية أو " الحكمة النظرية"، ونسبها لليونان لغلبتها على تفكيرهم ، وكنى عنها "بالمستوى"لمحدودية أفق "العقل النظري"بالنسبة "للحالة الذوقية السريانية" .

السبل الفجاج (135)

إعلم أن الإحاطيات الأوليات (136)، والتفضيلات الإراديات(137)، حجب (138) مفصولات عن نورالسبحات (138م) وسر الأسماء المكنونات (139).

---

(135)- "السبل الفجاج" أي الطرق المشرقة ويكني بها ابن قسي عن الأدلة ، "فالسبل" بمثابة الأدلة المؤدية إلى المطلوب و"الفجاج" بمثابة وجود الأدلة من الأدلة. (أنظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [75]) .

(136)- يقصد بالإحاطيات الأوليات الصفات الإلهية إذ كل صفة لله تعالى إحاطية كالعلم «وهو أعظمها إحاطة ، فإنه يحيط بنفسه وبشرطه وبمحله وبما يقوم بمحله ، وبما يكون عما ينسب إلى محله أو إلى القائم بمحله بالنفي والإثبات ، وبالعدم والوجود وبما ليس بموجود ولا معدم » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [76]) .

(137)- يشير إلى ما فضلته الإرادة بحكم ما ميزه العلم .

(138)- «حجب مفصولات» : يريد أن الأسماء الإلهية من حيث هي حجب للذات ، فهي متميزة عنها لا أنها مفصولة فصل مفارقة كما سينبه على ذلك لاحقا . وبذلك فإن الصفات الإلهية هي أقرب الحجب للذات الأحدية ، فكانت لذلك غاية العلم الإلهي ومنتهاه «فإن الذات وإن كانت معلومة من حيث استناد الممكن إليها من كونها مرجحة للممكن بالوجود فليس يلزم من ذلك العلم بحقيقة من استند إليه على ماهو عليه في نفسه إلا بالسلوب لا بالإثبات ، فلو كانت معلومة من كونها ذاتا فقط لأدركت فلا يدرك منها إلا ما يفيدها الممكن به من أثرها فيه .» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [78]). وغني عن البيان أن الحجاب يكون في حق الخلق لافي حق الخالق كما سبق بيانه، انظر ما كتبناه عن الذات الألهية والاسماء الالهية والمظاهر الوجودية لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الاول من الدراسة وخاصة ص 149حول الحجب، وقارن ابن قسي: خلع النعلين ، ص [12-14، 21-24، 31-33، 38، 40، 42، 43، 61، 62، 66، 67، 82، 126-128، 135-139، 142، 146-151، 159، 170] والهوامش 139، 140، 272 من التحقيق .

(138م)- يستوحي ابن قسي الحديث النبوي الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي موسى الأشعري (باب في قوله عليه السلام أن الله لا ينام) حيث يقول ص : إن الله *حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ماانتهى إليه بصره من خلقه * ، فيقرر «أن الإحاطيات الأوليات ، والتفضيلات الإراديات» (الصفات العلى) ، «حجب مفصولات » أي حجب متميزة عن نور الأنوار وأستار منفصلة عن الذات الإلهية ، وانظر ما كتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة حول الفيض الوجودي ومراتب الموجودات لدى ابن قسي .

(139)- «سر الأسماء المكنونات » : يريد الذات من حيث هي نور الأنوار ومن حيث هي مسماة ، إذ سر الإسم ومدلوله هو مسماه . ويرى ابن عربي أن ابن قسي يقصد أسماء الذات « وهي الأسماء التي لا يكون عنها أثر في الكون لأنه لوكان لها أثر في كون من الأكوان غيبا وشهادة وملكا وملكوتا يعرف من حيث أثره فلا يكون مكنونا ، وقد قال [ابن قسي] إنها أسماء مكنونات تدل على أنها ليس لها أثر البتة في كون من الأكوان ، وهو قوله عليه السلام :* أو استأثرت به في علم غيبك* لما سأله فقال : *أسألك بكل إسم سميت به نفسك (يعني لنا) ، أو علمته أحدا من خلقك (يعني مالم ==

فأول ذلك فلك الحياة (140) ، فإنه حجاب على مادونه وبساط سناء إلى ما فوقه، وليس هناك فصل ظاهري يدركه العيان إلا ما كان من روح // حياة // ونور حجاب إذ، هو مقام حجاب الذات العلي الأعلى جل جلاله، عنها تتجلى العزة، وبنور قدسها يدرك نعيم الرؤية (141)، وإنما هو(142) فصل إرادي للحياة القيومية التي لاتشبهها حياة حي ولا يكون كمثلها شيء، والفصل الإرادي هو نعت الحياة وتروحن الكلمات التامات. فهذه الحياة متصلة باطنة بطون الإرادة، والكلمة <1> منفصلة <1> ظاهرة ظهور النور في الإضاءة (143) .

واعلم أن الكلمة نور يقوم في الحياة وروح فصلته تلك الإرادة وهو ظهور الروح حجما ، وقيام <2> النور<2> جسما. فإذا أراد الأمر جل جلاله قال له : كن فكان. فبحياة الإرادة ظهر الأمر نورا قائما ووجودا ظاهرا، <3> وكانت <3> (143م) الحكمة التي

<1>- في "ش" و "ل" : «متصلة» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش . ص [81].
<2>- في "ش" و "ل" : «الروح» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش . ص [81].
<3>- في "ش" و "ل" : «فكان" والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش . ص [81].

=== أعلمه أنا وعلمه غيري من الملإ الأعلى) ، أو استأثرت به في علم غيبك (وهو كل إسم مكنون عما سوى الله تعالى) [حديث رواه النووي في كتابه "الأذكار" ص 104 ، من كتاب ابن السني عن أبي موسى الأشعري] .» (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [78]) .

وإذا كانت هذه الأسماء الذاتية لا علم لنا بها ولا كلام فيها ، فإن ما يتحدث عنه ابن قسي هو الأسماء الإلهية التي يكون عنها أثر في الكون كأسماء الرب والرحمن والرزاق والفتاح والناصر الخ.

(140)- أي أول حجاب من الحجب المفصولات (المتميزة عن الذات) فلك الحياة ، واستعار ابن قسي لها صفة الفلك لإحاطته بما تحتوي عليه دائرة خطه . ويعتبر ابن قسي حجاب الحياة حجابا على ما دونه للوصول إلى ما فوقه (الذات الالهية) ، وبذلك ففلك الحياة حجاب الحجب أي أعلاها« إذ هو مقام حجب الذات العلي الأعلى » ، ولا ينسى ابن قسي أن يلفت انتباهنا إلى أن هاته «الحجب المفصولات» حجب معنوية لا ظاهرية تدرك بعين المشاهدة (العيان) إذ ، الفصل فصل معنوي ، إلا ماكان من أثره فالعيان يشاهده ويدركه ، (انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [78] ، [79]) .

(141)- يقصد أنه عن الذات الإلهية «تتجلى العزة وبنور قدسها يدرك نعيم الرؤية»، ويعلق ابن عربي على هاته الفكرة فيقول : «يقول [ابن قسي] للرؤية نعيم يدرك ذلك النعيم بنور قدس هذه الذات ، والعزة تمنع من إدراكها وهذا كلام في غاية التحرير» (مخ.ش.خ.ن.ش.ص[79]) .

(142)- أي فلك الحياة . **(143م)**- كانت : أي حياة الإرادة

(143)- يذهب ابن قسي هنا إلى أن الحياة أفاضت من نورها نورا على الذوات التامات، فتروحنت بهذا القبول فانفصلت عن حالة الكمون إلى حالة الوجود انفصال ظهور ، كظهور النور في الإضاءة ، وبطنت الحياة المذكورة في هذه الذوات (الكلمات) بطون الإرادة في الحياة ، وكأن ابن قسي هنايشير إلى وحدة الموجودات ، فإننا إذا نظرنا للموجودات من حيث عيانها كانت كثيرة منفصلة ، وإن نظرنا إليها من حيث ما بطن فيها من حياة كانت وحدة متصلة . وعلى مذهبه-كما سيذكر لاحقا- من أن كل اسم مسمى بجميع الأسماء نجد ابن قسي هنا ، يضيف الإرادة للحياة وإن كان ينظر في الحال لمن هو الحكم في ذلك الحال من الأسماء ، فيجعله إماما ويسميه بالأسماء ==

فصلته، والسر الذي أوجدته، والخلق الذي أقامته وأظهرته، فهذا الأمر الذي ظهرهو الكلمة الحق الذي قام نورا جسمانيا [32] ووجودا ذاتيا(144). وكلمة الحق جل جلاله حية قائمة <1> بتلك <1> الحياة // الإرادية // التي هي القائمة على كل نفس بما كسبت، والشاهدة عليها بما <2> عملت <2>، وهي الرقيب العتيد (145)، والأدنى من حبل الوريد، ينزل على حجاب قدس من فلك الأقصى، إلى ملكوت الإحصى، ليُحصى ما لا يُحصى *وإن تجهر بالقول فانه يعلم السر وأخفى،* (146). فذلك الفلك الحي الذي هو المحيط بفلك الرحمة التي وسعت كل شئ، وفلك الرحمة هذا هو الحامل للوجود، ومنه بدأ الفصل <3> وإليه <3> يعود (147)، وبما بالحياة من ذلك الفلك الأعلى والحجاب الأقدس الأحيا جرت الأقلام المداديات، بالأحكام الإراديات، لإظهار حكمة التفصيل، وإقامة سنة التصوير والتشكيل (148)، على التقديرات الموزونات، والموضوعات المسنونات، كلمات تامات، وسنن قائمات، لا اختلاف لها ولا تبديل، ولا تنقيل ولا تحويل.

واعلم أن على نسبة هذين الفلكين العليين الظاهرين الأقدسين ينفصل الوجود، وأن على صورة الوالد يكون المولود. وهذان الفلكان حجابان على فلك أدنى، ثم ينفصل فلك الرحمة الذي هو الأدنى بالإضافة إلى الأعلى إلى فلكين عليين هما: الكرسي العزيز الذي هو فلك الحياة للذي تحته، والعرش المجيد الذي هو فلك الرحمة لما بعده، والأعلى منها حجاب على الأدنى والأدنى فلك إلى الأعلى وهما: أرض<4> وسماء وسطح وبناء <4>.

<1>- في "ش" و "ل" : « فتلك » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [82].

<2>- في "ش" : «علمت» والتصحيح من "ل" ص [32].

<3>- في "ش" و "ل" : «والنور» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش . ص [84].

<4>- في "ل" و "ش" : «ارض وسما وسطح وبنا» وقد اعتاد الناسخ عدم كتابة الهمزة المتطرفة وسنعمل على إثباتها دون الإشارة إلى ذلك، كما ان كلمة «الحياة» يكتبها الناسخ بالواو : «الحيوة».

=== التي يطلبها ذلك الأمر بحاله . ولهذا نجده يجعل الحكم للارادة في فعل الأمر ويبطن الحياة. (انظر:ابن عربي :مخ.ش.خ.ن.ش.ص [80-82]، والمبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة) .

(144)- أي ظهور ذاته لذاته. وانظر ما كتبناه حول ذلك في قسم الدراسة (المبحث الرابع من القسم الاول).

(145)- إن الكلمة الإلهية "كن" حية قائمة بالحياة الإرادية إذ ، مرتبة القول تحت مرتبة الإرادة . فحياة كلمة "كن" من حياة الإرادة الشاهدة على كل نفس ، وبالحياة الإلهية حي كل حي ، فهي حياة كل حي ، ولذا نعتها ابن قسي "بالرقيب العتيد". (انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [82]) .

(146)- الآية 6 من السورة 20 : طه .

(147)- أي بدأ وجودا ويعود حكما .

(148)- يقصد:وبما كا ن في مضمون فلك الحياة الأعلى من العلوم جرت الأقلام ففصلت المجملات

// فالأرض والسطح للأدنى والسماء والبناء للأعلى // .ثم ينفصل فلك العرش المجيد الذي هو الأدنى بالإضافة إلى الأعلى إلى فلكين عليين هما : السماوات العلى <1>الذي هو<1> فلك الحياة للذي بعده، والأرضون // الدنى// <2>اللاتي<2> هن فلك الرحمة لما تمده. ثم تنفصل الأرضون والسماوات في أنفسها على سنة هذا التفصيل، وحكم هذا التقسيم والتنزيل. فكل أرض في نفسها مع الارض التي تليها حجاب أعلى على فلك أدنى// وكل سماء في ذاتها مع السماء التي تليها حجاب أعلى على فلك أدنى// وكذلك الأفلاك من كل أرض وأرض وسماء <وسماء>. وبين الأرض والسماء ينفصل هذا التفصيل، وينزل هذا التنزيل [33]، وكذلك الحجب والأفلاك بين السماوات العلى وبين العرش المجيد تسمى جنة المأوى إلى ما فوق ذلك إلى أعلى ما علا وأسنى ما سنا، ففلك أعلى حجاب على فلك أدنى، وفلك أدنى أرض لسماء أعلى وحجاب أقدس وأسنى.

واعلم أن هذه الأسماء التي تنزلت كذا ، فلك وحجاب وأرض وسماء، لم تكن عبثا ولا خلقت سدى ولا سميت بها إلا بحكمة حكيم وعلم //عليم// . فما سميت من الأفلاك أرضا <3> فسمي <3> الحجاب فوقه سماء، وما سميت سماء فلكا يسمى ما فوقه حجابا، وما سميت منها جنة يسمى ما فوقها عرشا (149) يقابل وجها من الحق الذي وضع له الوضع وقام به الخلق تفصيلا (150).

واعلم ، أن كل حجاب من هذه الحجب // وكل // فلك من هذه الأفلاك إنما هو ظاهروباطن. فالباطن حياة الظاهر وقوامه ونوره ومداده (151)،

<1>- في "ش" و"ل" : «إلى» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش . ص [86].
<2>- بياض في "ل" وفي "ش" : «التي» وقد رجحنا ما اثبتناه.
<3>- في "ش" و "ل" : «بالسماء» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش . ص [87].

---

(149)- تلميحا منه للأحاديث التي رواها البخاري في صحيحه (كتاب الجهاد)، والترميذي في سننه (كتاب صفة الجنة) وأحمد بن حنبل في مسنده (235/2) عن أبي هريرة ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت ، والتي تنص على أن الفردوس *وسط الجنة وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن *الحديث .

(150)- إن ابن قسي هنا ، يتبنى اصطلاحات خاصة فيشير إلى أن الأمر الواحد قد نقول فيه: أرضا وفلكا وجنة إن كان أدنى وقد نقول فيه: سماء وحجابا أو عرشا إذا كان أعلى، ولكن ذلك باعتبارات مختلفة ووجوه من الحق متباينة، فكما تباينت العبارات تباينت الإعتبارات وإن كان الوضع واحدا في نفسه .

(151)- أي أن حياة الظاهر مستمدة من بطون الروح .

والظاهر<1> قرار الباطن ومقامه <1> ومآله ومعاده، ومن نور ذلك الباطن العلي والسر القدسي وجب التفصيل الروحاني، والتنزيل النوراني، ومن هذا الظاهر البهي والنور السني ظهر التصوير الجسماني، والتشكيل الإنساني وغير الإنساني.

وما من وجود من هذه الأفلاك الظاهرات، والحجب الباطنات <2> إلا أوجد الله فيه من نور ظاهره وحياة باطنه خلقا يعمر ذلك الفلك ويسكنه <2>، يسبحون الرب بحمده ويعبدونه ويقدسونه، وينعمون بنور سبحاته ونعيم حضرته وقدس ذاته. والأرض بنور الارض التي هو منها وبما نشهاده فيها، والسماء بنور السماء الذي هو منها وبما يعانيه بها، والهواء وغير الهواء مثل ذلك، كل قد جعل له حياة نعيم من مشاهدة وثوب نعيم من حال معاملة. وكذلك إلى الإيجاد الكلي والحجاب الأرفع القدسي.

فمن تنزيل التفصيل أن الموجود الأول الذي هو فلك الحياة والعرش المحيط، <3>ليس عنه فصل<3> ظاهري كما تقرر، وإنما هي حجب إرادات هي تفصل الموجود وتشد العرى والإمساكات، وتقيم حياة [34]النعيم في الأرض والسماوات كذا من أعلى عليين إلى أسفل سافلين، ولو كان هناك فصل ظاهر لوجب قطع ألف الوصل (152) في الكلام، ولعادت الثلاثون حرفا إلى تسعة وعشرين حرفا فيقع الخرس والبكم، ويكون العمى والصمم، ويحق الاندكاك والتلاشي والعدم، فسبحان ربك رب العزة عما يصفون، وتعالى الله الحي القيوم عن <4> الّتِحاد <4> الملتحدين، وهو أحسن ظنون القاصدين.

والوجود الثاني الذي هو فلك الرحمة والعرش الكريم، خلق الله //من// نور ظاهره الذي هو نور الكرسي العزيز روح القدس، وهو عالم المقام الرضواني، والمستوى الرحماني وإليه ينتهي الإحساس البشري (152م) والإدراك النبوي.

<1>– في "ش": «والظاهر حياة قوام الباطن وقوامه» والتصحيح من "ل"، ص[33]ومخ.ش.خ.ن.ش.ص [90]

<2>– في "ش" و"ل" : «إلا أوجده الله من نور ظاهر وحياة باطنة فلما يعمره وعالما أسكنهم إياه» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش ص [91].

<3>– في "ش" : «ليس له عنه فصل» وفي "ل" « ليس له فصل» وقد رجحنا صيغة مخ.ش.خ.ن.ش.ص[91]، خاصة وأنه في ص [38] من "ش" و "ل" يرد «لم يكن عنه فصل» .

<4>- في "ل" و "ش" : «اتحاد» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(152)– يقصد بألف الوصل، «الأمر الذي وقع الوصل به بين الحق وعباده وهو الذي يحفظه سبحانه. فلو انقطع ذلك الوصل الالهي المعنوي انقطع الأمر الذي كنا به مأهولين له ، وزال حفظه وانقطعت ألوهيته عنا، ووقع الإندكاك والتلاشي والعدم، ولم يكن ثم خلق أصلا» (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [92]).

(152م)- يريد لمن ينتهي إليه كما وقع للنبي ص في معراجه الجسدي.

والوجود الثالث الذي هو الكرسي العزيز والعرش العظيم خلق الله من ظاهره الذي هو نور العرش المجيد <1> القلم <1> الأعلى واللوح المحفوظ، وهو عالم التنفيذ والتقدير، وملإ التدوين والتسطير، وإليه تنتهي ملاحظة العارفي، ومكاشفة النبيئين والمرسلين -كما تقدم- سوى إمام العالمين، وسيد الأولين والآخرين، فإنه لاحظ ما فوق ذلك من عليين وشاهد حضرة القرب القريب، والمكان المكين (153) صلوات الله عليه.

والوجود الرابع //الذي// هو فلك العرش المجيد خلق الله من ظاهره الذي هو نور السماء جبريل الروح الأمين، وهو العالم الملكي والسر الروحاني عنه تتنزل أسرار الغيوب والنبإ، وهو عالم السماوات العلى والملإ الأعلى، وهو الخصم المقرب المرتضى(154). وإليه ينتهي الكشف الملكوتي بخواص الموقنين، ونجوم النبيئين.

والوجود الخامس الذي هو فلك السماء خلق الله من ظاهره الذي هو نور الأرض آدم عليه السلام، وهوالعالم الإنساني، <2>والسر<2> الرباني، إليه سجد الملكي الروحاني، <3>وسخر<3> العلوي النوراني، وكذلك السفلى الحيواني//وغير الحيواني //.

والوجود السادس فلك [35] الأرض خلق الله من ظاهره الجماد، والحيوانات والحشرات، وهوعالم التسخير والإذلال، وجنس الإبتذال، وهو في أسفل درجات التمييز وأسفل مقامات التفريق.

ولكل أصل في معرفته ببارئه(155)، وعلم بما شرع واستعمل فيه،*وما من دآبة

<1>- بياض في "ل" و في "ش" : « والقلم» وقد رجحنا ما أثبتناه .

<2>- في "ش" و "ل" : «والبشر» والتصحيح من مخ.ش.خ،ن،ش ص [101].

<3>- بيا في "ل" وفي "ش" : «سجد» والتصحيح من مخ.ش.خ،ن،ش ص [102].

(153)- قصد بـ"القرب القريب" الموجود الأول (فلك الحياة) ، وبـ"المكان المكين" الذي ثبتت له المكانة عند الله وهو:"العرش المحيط" وهو مكان الإستواء كما يليق بجلاله دون كيف . (انظر : ابن عربي مخ.ش.خ.ن.ش.ص[99.98]).

(154)- إشارة إلى قوله ص :* أتاني ربي في أحسن صورة ، فقال : يامحمد ،قلت : لبيك ربي وسعديك ، قال : فيما يختصم الملأ الأعلى ؟* الحديث (حديث رواه الترميذي عن معاذ بن جبل في التفسير) .* فيما يختصم الملأ الأعلى ؟ *، أي في ما يتحادث به الملائكة المقربون ويبادرون إلى كتابته؟ وعلى هذا يبدو أن ابن قسي لم يقصد بجبريل جبريل فقط وإنما أراد به عالم الملائكة الرسل واكتفى بذكر جبريل لما له من مكانة .

(155)- إشارة منه إلى قوله ص عن ربه تعالى: *كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فبي عرفوني *(انظر:ابن عربي:مخ.ش.خ.ن.ش.ص [102])،ويذكر العجلوني(ت1162هـ) في كتابه "كشف الخفاء" ج 132/2، أن ابن تيميته (ت728هـ) ينفي أن يكون هذا الحديث من كلام النبي وأنه لايعرف له سند صحيح ولا ضعيف وتبعه الزركشي وابن حجر (ت852هـ) والسيوطي (ت911هـ) . ولكن القاري يرى أن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى :*وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون،* (ـ الآية 56 من السورة 51 : الذاريات) أي ليعرفوني كما فسر ابن عباس ، وحديث الكنز هذا يعتمد عليه الصوفية كثيرا ويقيمون عليه أصولا لهم .

في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم، ما فرطنا في الكتاب من شيء، ثم إلى ربهم يحشرون، * (156) .*وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها*الآية (157).

فصل

واعلم أن ما بين هذه الأفلاك المستقرات وسماواتها التي هي الحجب الطبقيات، معارج وأنوار //وأفلاك// حجابيات، حجبت عن الأبصار(158)، كذلك أهل كل دار، ومقام قرار، لا يرى مافوقه إلا السماء التي تظله، والهواء الذي يشمله، وأما ما سواها من تلك الحجابيات ، الباطنيات ، التي هي الوصل بين الأفلاك الظاهرة فلا يكاشف فيها إلا بالعلم (159)، ولا يدركها نظر إلا بالوهم. فإنها مقامات البطون وطرقات التنزيلات والتكوين، وهي إشارة الجليل جل جلاله:*ويعلم مستقرها ومستودعها،* (160) ومن طرقات مشاهدة التنزيلات الغيبيات عنها إلى مستقرها، وكل قد عجز في مقامه عما فوقه ومعرفة ما غاب عنه أن يحصيه عن وجه ترجمة منه وعلم قرار، فيكشف له عن حفظة بارق، أو لمحة رامق وقليل ماهم .*عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا . . إلا من ارتضى من رسول * الآية (161).

وإن الله تعالى لما أنفذ مشئته بإيجاد خلقه ، وتمت كلمته في إظهار ملكه، وظهر الوجود مفصولا بالسنة، مجعولا بالحكمة، محمولا على الحول والقوة، رأى من إتقان الصنع، وأحكام سنة الوضع، ما جعله دالا على وحدانيته، شاهدا عدلا لفردانيته، حتى أقرت العقول فطرة وجبلة أنه الحق المبين، وأنه تبارك وتعالى أحسن الخالقين.

---

(156)- الآية 39 من السورة السادسة : الأنعام .

(157)- الآية 6 من السورة 11 : هود .

(158)- يقصد أن ما بين هذه الأفلاك الستة أو الموجدات الستة معارج لأنها طرق التنزلات لقوله تعالى :*الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن، يتنزل الأمربينهن*[الآية 12من االسورة 65 :الطلاق]، وأنوار (علوم) تكشف الأشياء ويهتدى بها، وأفلاك لإحاطتها. وهاته المعارج والأنوار إن حجبت عن الأبصار فهي مدركة بالعمل لأنها بطون، «وكل ما بطن فهو غيب، وهو قوله تعالى :*عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا . . الا من ارتضى من رسول*» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [102].

(159)- يقصد «العلم اللدني».اما النظر العقلي في الغيبيات فلا يؤدي في رأيه إلا إلى الوهم

(160)- الآية 6 من السورة 11 : هود .

(161)- الآيتان 27.26 من السورة 72: الجن .

فمما رأينا ابتدعه واخترعه وأنزله إلى مدارك التحصيل في الوضع الذي وضعه [36] أن فتق الرتق بالفرق ووصل الوصل بالحق وخلق الخلق من الخلق. فخلق كل فلك وكل حجاب من نوره (162) وباطنه، وهو ظاهر ما فوقه (163)، فإن قلت خلق كل فلك من ظاهر فلك الذي فوقه وهو باطن الذي هو فيه ونوره فهو ذاك، إذ ظاهر الفلك <الأعلى> باطن الأدنى ونوره.

فخلق الملائكة الدنياوية السياحين بالخير الذي ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم (164) أنها تجتمع إلى حلق الذكر مما يليها من السماء إلى الأرض، وهي التي تسمى الأرضية لاتصالها بالأرض اتصال <1> الهواء <1> الناشيء فيه والجو الغايرة له. <أ>ما ظاهر الحجابيات التي بين السماء التمامية والعرش المجيد، وهي نور الهوائيات وباطنها. وهذه الهوائيات التي بين الأرض والسماء فإنهم عالم النبإ ، والنبأ ملك من الملائكة الكرام نشأ عن نور هذا العالم الملكوتي الهوائي .<و> نشأ عالم السماء عن نور الروح الامين، وعن محال حضرتهم، ومقامات شهاداتهم، بتنزيل أسرار الغيوب إلينا فيما يشاهدونه من ذلك كان لهم شهادة ولنا غيبا، وهي حقائق لهذا العالم السماوي الروحاني وهذا العالم الأرضي الثقلي.

وخلق الملائكة الحجابي عَمّره الحجابيات التي بين العرش العظيم الذي هو نور الكرسي العزيز وبين العرش المجيد، وهي نور هذه الحجابيات السمائيات <و> باطنها، وهي عالم الواو، والواو ملك عظيم من ملائكة الله تعالى عليهم السلام، <نشأ> عن نور يشاهد<ه> العالم الرباني والملأ الحجابي عن نشئه النشء الملكوتي الذي سبق القول فيه، وهو حقائق عالم الروح الأمين والوصل بينهم وبين عالم القلم الأعلى واللوح المحفوظ.

وخلق الملأ الحجابي عَمّره الحجابيات من العرش العظيم والعرش المجيد من ظاهر الحجابيات من العرش الكريم الذي هو فلك الرحمة.

<1>- في "ل" و "ش" : «الهوى» وقد رجحنا ما أثبتناه .

---

(162)- أي من نور الفلك الذي فوقه وهو ذاته باطن في مايليه من فلك .

(163)- يتبين مما سبق أن ابن قسي يعتبر نور كل شيء جسمه وهو ظاهره ، وباطن كل شيء حياته. وقد ذكر أن ظاهر كل أعلى باطن (حياة) الذي تحته.

(164)- روى الترميذي بسنده عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال : *إن لله عز وجل ملائكة سياحين في الأرض فضلا عن كتاب الناس، فإذا وجدوا قوما يذكرون الله عز وجل تنادوا هلموا بغيتكم فيجيؤون فيحفون بهم الى السماء [...]* الحديث . وروي الحديث بلفظ آخر في الصحيحين عن أبي هريرة.

والعرش العظيم هم المحمديات ونورها هو عالم النون، والنون ملك القدس [37] من ملائكة الله عالم القدس وحضرة الرحمة والبهاء. وهذ العالم مشابك العالم أجمع مشابكة التنوين كلام المتكلمين، وفيه ينزل حياة النعيم وأنوارالفرقان، وهو مداد الاقلام، ومعاد الإنعام، وروح الإمساك، والقوام، وهو حقيقة العالم الأعلى الأقدس الأحيا واللوح المحفوظ، والوصل بينهم وبين روح القدس وإظهار الملإ الأعلى القدس الأحيا عَمَرَه الحجابيات بين العرش العظيم والعرش الكريم من ظاهر الحجابيات من العرش المحيط الذي هو فلك نور الحياة، والعرش الكريم الذي هو فلك الرحمة وهو باطن <فلك الكرسي> العزيز ونُورُهم الألفيات القيمات، وأنوار الأنوار البينات، وهواه استواء الأسرار الأقدسيات، والوصل الذي لم يظهر في فصل والحياة التي قام بها الروح الذي مسك الكل.

فهذه الأفلاك الستة التي أظهر عنها الوجود وانفصل منها كل موجود، وهي السماوات والارض والرتق التي أشار إليها التنزيل العزيز بقوله :* أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما، * (165).

واعلم أن كل فلك من هذه الأفلاك السماويات، والأرضيات، وغيرهم من الحجابيات الغيبيات، منفصل في نفسه إلى سبع سماوات طباق وسبع أرضين ثقال. وكل فلك أعلاه محيط بما دونه من ذلك قيم عليه ماسك له مفيض عليه من بركاته مظهر له أنواره ونيراته وسمائه، الأعلى يمد الأسفل والمفضول يستمد من الأفضل، حتى يقوم الكل بالكل، فيكون الفرع بالأصل كلمة ثابتة لاتتبدل، وسنة قائمة لاتختلف<1>ولا تتحول<1>.

كذلك هو المحيط الحق الذي حجب به خلقه جل جلاله وتقدست أسماؤه. فهذه الأفلاك الستة الإحاطية والأحدية الصمدية التي لاتنبغي إلا له ولا يتصرف بها إلا هو، ولا يوصف بتلك الأوصاف إلا جلاله، ولا ظهر بحجاب [38] هو كما وصف نفسه تبارك اسمه وتعالى جده له الأسماء الحسنى وهو العزيز القدير، والعلي الكبير، *لأتدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير،*(165م).

<1>- في "ش" : «يتحول» والتصحيح من "ل" ص [37].

---

(165)- الآية 30 من السورة 21 : الأنبياء

(165م)- الاية 104 من السورة السادسة : الأنعام.

عارضة البهتة والسكتة (166)

قد تقدم القول بإجمال في فلك الحياة أنه لم يكن عنه فصل، وإنما كان عنه فلك الرحمة على سنة وجود ظاهر عن وجود باطن، وجاء من طريق خبري أن الله تعالى *خلق العرش أرباعا* (166م)، وأن فلك الرحمة كان الموجود الأول الظاهر والمفصول الواسع الذي وسع الكل قراره، فقام بالوجود قيام آدم <1>بالبنين<1> في خلقه وحواء بالجنين في بطنها، فإن قلت آدم فبالنظر إلى أنه أول من ظهر حتى فصلت منه لام البشر، وإن قلت حواء فبالتفات إلى موجود أولا ألقى إليها حملها الأول فحملت به إلى أن وضعته وكانت له إلى أن فصلته كما مشت سنة الوضع عن الحمل، وفصل الفرع عن الأصل.

وكان أول مفصول عنه الكرسي العزيز الذي هو مفتاح الحكم وقوام الفلك، ووضع القدمين، ومفتاح ذات الكيف والأين، جعله الله للوجود نورا إفاضيا، وروحا قواميا. ثم أظهر عنه العرش المجيد بما بطن فيه من وجود فكان أول طباق العرش المحيط .

قال الله تعالى :*وجنة عرضها السماوات والارضُ* (167)، فالسماوات والأرض عرض الجنة والعرش المحيط سقفها (167م)، وهي المقعد الصدق والجنة التي أعدت للخليفة آدم أبو البشر.

وهذا العرش المحيط بطانته السبع الذي هو بها في ذاته وعظمة إحاطته، وما أظله من جو وهواء وحجب قدس وسناء وجنة عرضها السماوات والأرض.

<1>- في الاصل : «النبيين» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.

---

(166)- يقصد أن ما سيذكر من أمور تثبتها الأخبار وأنها لو ظهرت للعيان لأسكتت المنازع وأبهتت المناظر.

(166م)- أخرج أبو الشيخ الأصبهاني (ت269هـ) عن حماد ، قال :* خلق الله العرش زمردة خضراء وخلق له أربعة قوائم من ياقوتة حمراء [...]* (السيوطي : الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج 397/3).

(167)- الآية 133 من السورة الثالثة : آل عمران.

(167م)- هنا إشارة إلى الحديث النبوي الذي رواه البخاري والترميذي بسندهما عن أبي هريرة (انظر : هامش من 149 من التحقيق).

والسماء جنة أخرى عرضها هذه السماوات الطباق العلى التي هي العرش المجيد، والسقف الأعلى فوق جنة المأوى أعدها الله تعالى لخليفة الخلفاء، وحامل لواء الحمد والمجد [39] والسناء في الأرض والسماء : جبريل الروح الأمين عليه السلام. وهذي هي الجنة الأمية التي هي للطبقات المحمدية بما أظلته من حجب هوائية وجنات سماوية.

جنة أخرى عرضها فلك السماوات التي هي طبقات العرش العظيم والبهاء الأوطإ بما فيه من جنات نعيم وظل ومأوى، أعدها الله للخليفة الأسنى، والوسيلة الأقرب الأدنى، صاحب خلافة الرحضاء، وحجاب التنقيل والإمضاء، وإقامة خلافة الخلفاء في الأرض والسماء : القلم الأعلى والنور الأزهر الأسنى عليهم السلام.

كذلك ‹فوق› هذه الجنة العزيزة التي هي الطبقات العظيمة بما أظلته من حياة مجيدية، ومقامات سماوية ، جنة أخرى عرضها فلك السماوات الأقدسية، والطبقات الأكرمية، طباق العرش الكريم وسماك التأسيس والتقويم والبساط الأقدس بما انتظمته من سماوات وجنات خلد ونعيم مقيم، أعدها الله للخليفة الأبهى والسميّة الأرفع الأسنى خاتم خلفاء العلى صاحب حجابة القدس الأسنى: روح القدس، وصاحب ذات النفس، تعالى جد ربنا وتقدس. وهذه الجنة جعلها الله نور الجنات، وروح قدس المنازل والدرجات، عنها ينزل روح النعيم إلى كل دار نعيم، وعنها تنفهق الأنوار إلى كل دار وقرار، ولا يحيط بها إلا العرش المحيط وهو سقفها المرفوع المحفوظ، ومآلها الواسع العريض، وهو نور فلك الحياة ومقام حجابيات العلى الأعلى، والمستوى الأقدس الأحيا، جل ربنا وتعالى.

فهذه أربعة عروش سقفها لأربع جنات أعدها الله مقا‹ما›ت مجد وسنا‹ء›، وملك وبها‹ء›، لأربعة خلفاء، عمروا الأرض والسما‹ء›، أولهم : روح القدس، وآخرهم سيد الجن والإنس.

واعلم أن على ملك الآخر تتورد حياة نعيم ملك الأزل، وهو كان المعنى المنازل والمراد المستأنف والمستقبل، وإليه ينظر قول الحكيم :«الفكرة أول العمل». [40] كذلك كانت الآدمية في الملكية الإرادية الأولية ، وفي العمل الأخروية ، وكانت المحمدية في الآدمية وسادات الأخروية والأزلية ، وبما كانت المغيبة الباطنة والعملية الظاهرة ، كانت الرسل في طريق الدارالآخرة ، وسر البدء والعود في الدنيا والآخرة.

واعلم أن بنزول آدم ينزل الكل من مستقر رحمته إلى مستقر، ومن مقام إلى مقام. فقد كانت مقاما تهم ظاهر السماء الذي أوجدهم الله عنها، والأرض الخضراء التي خلقهم الله منها، وهي نور الأرض وباطنها. وكانت الأرض الجنة التي أوجدهما الله فيها

وأهبطهما منها -أعني آدم وحوا<ء>-وهو مقام عالم الروح الأمين اليوم، وهي لنا دار برزخ ولهما دار بنا<ء>. وكانت المقامات العلويات <1> فوق <1> العرش المجيد، كما بدت ذكر العوالم المحضية وبالتنبيه عنها، فلما نزل آدم إلى ظاهر الأرض، نزل الروح الأمين إلى باطنها وهو ظاهر السماء، <و>نزل القلم الأعلى إلى باطنها وهو ظاهرالعرش المجيد نزول روح القدس إلى باطنه وهو ظاهر العرش العظيم الذي هو الكرسي العزيز.

فصل

واعلم أن الكرسي العزيز هو القرار الأهيب، والمقام الأهول الأرهب. مقام عبيد الحكم وجنود الملك، وبساط سرادق العز وسلطان القهر، ومركز القدرة والعدل، ومكان عمود القوة والحول وجماع عز الجبروت ومرآة وجه الملك والملكوت.

ولما تنزل روح القدس ظاهر العرش العظيم ، نزل روح الحياة إلى باطنه وهو ظاهر العرش الكريم الذي هو فلك الرحمة وروح الحياة. وهو حجاب التجلي العزيز وصورة قدس التنزيل النزيه، وروح الحياة المتنزل وهو نزول حجاب الحياة، وهو النزول الدياني، إلى المستوى الرحماني، والتقديس الرضواني، ولا عن نقله نزول ولا حركة استواء<2>وتنزل<2>، بل لم يزل مستويا قبل خلقه الأشياء، ثم خلق وقضى القضية وعرشه على الماء، وهذا النزول نز<و>ل العزة، والإستواء[41]استواء الفضل والرحمة.

فكل مقام ودار قرار استقر عالمه إنما هو له دار دنيا وقرار أدنى، فإذا كان نفخة الصعق انتقل الملأ الأعلى إلى مقامات العلى وبدرجيات أجد وأذكى. وكل ارتقاء إلى ما فوق وهو الفلك الذي عنه وجد وبه خلق، فيكون له برزخ حق إلى يوم نفخة البعث وتمام الكلمة. فإذا كانت الإعادية التمامية، وحقت الخلافة الإمامية، وارتقى الخليفة الحق إلى دار بقائه ومقام مملكته، إرتقى كل إلى دار عزته ومستوى حضرته، ومنتهى جنته ومملكته، وانخلع كل خليفة من خلافته، وكل إمام عن رتبته وإمامته، وعاد ملك الأعلى والورثة خلفاء الجنات العلى ولوا<ء> الحمد والمجد والسنا<ء>، خليفة الخلفاء وصاحب الرحمة والعظمة والرضاء : محمد المصطفى فهنا، فض الختام النبوي ونقش الطابع الازلي، وسيأتي ذكره بعد ناشئة التقريب المثلي والتنزيل الآدمي.

<1>- في الاصل : «قوة» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<2>- في "ش" و "ل" : "وينزل" وقد رجحنا ما اثبتناه.

عطف (168)

قوله عليه السلام :*خلق الله العرش أرباعا* (168م) ، وأطلق القول بأربع عروش سقفا لأربع جنات ليس بمعنى التجزئة ولا بمعنى التعدد، فإن الذوات متحدات، لا متجزئات الخاصية ولا متعددات، وإنما ذلك بالخاصية تربيع الجود في نفسه، وتعديل الموجودات في ذاته، كالزمان والمكان، وشخص الإنسان وسائر الحيوان. فما كان بالزمان فبالإنتهاءات، والإستواءات، وما كان بالمكان فبالوراء والأمام والجنبات من الإنسانية، وما كان من الإنسانية وسائر الحيوان فباليدين إلى الكتفين، وبالرجلين إلى الفخذين إلى ما فوق الوركين وهذا تعديل بالتربيع، ثم التعيين والتفريع، فيكون تعديل بالتخميس والتسديس وثم، فوق ذلك ودون حتى، تكون الموازنة والمقابلة من الإثنين إلى العشرة إلى العشرين إلى الثلاثين إلى المائة إلى المائتين إلى الثلاث مائة وستين إلى فوق ذلك مما لا يبلغه التحصيل البشري [42] ولا يحصله الحسبان النقلي.

فلهذه الموازنات، والمقاسمات، أحكام من تلك الأسماء المسميات، والصفات المقدسات، وحكم التجليات وتستوفى العلى والمسنونات، فما من اسم من أسماء الله الحسنى إلا له حكم في العلو الأعلى ومعارج وتجليات علا، فإسم عظيم وعرش كريم عزيز، والتأسيس والتحكيم إلى ما لاتمام له ولا انقضاء، ولا غاية له ولا انتهاء .

فهذا العدد له بالموازنة وتبعض بالمعاينة، وليس إلا عرش محيط وكرسي عزيز، وأسماء الله الحسنى وصفاته العليا إنما تتعدد من حيث الخلق وتكثر من حيث الأمر، وليس إلا الله الأحد الصمد الذي لا يتكثر ولا يتعدد ، ولا يتقدر ولا يتحدد، ولايطرأ عليه

---

(168)- حيث سيذكر هنا ، بعض معاني ما ذكره سابقا عنون كلامه بـ"عطف" لأن المعطوف شريك المعطوف عليه .

(168م-)- باستثناء ما ذكرناه في الهامش 166م من التحقيق فإننا لم نقف على هذا الحديث في المصادر التي اعتمدناها (انظر : لائحة المصادر) .

ويبدو لنا أن ابن قسي هنا، يؤصل لفكرة ابن مسرة وينطلق منها دون التقيد بجميع تفاصيلها والتي مفادها على العموم : أن العرش المحمول- في قوله تعالى: *ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيةٌ*(الاية 16 من السورة 69:الحاقة)، والمشار له في حديث الصور الذي رواه أبو يعلى الموصلي من حديث أبي هريرة أن النبي قال-ضمن حديث طويل- :*[...]ويحمل عرشه يومئذ ثمانية وهم اليوم أربعة،[...]*(أنظر:ابن كثير:النهاية،ج274/1، وقارن: ابن القيم:كتاب الروح، ص242) - هوالملك وهو محصور في أربعة أقسام:الجسم(الصورة) والروح والغذاء(الرزق)والمرتبة(الوعد والوعيد) (انظر:ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص[136،135]؛ الفتوحات مج148/1) ، ويرى ابن عربي في الفتوحات مج431/3أن العرش «الذي استوى الرحمن عليه وهو سرير ذو أركان أربعة ووجوه أربعة هي قوائمه الأصلية».

حال ولا يتجدد، ولا يلزمه الأزل ولا الأبد، ولا القبل والبعد، وإسمه الله العلي العظيم الحي القيوم ، مهيمن على كل اسم عظيم ، وأمر حكيم ، كذلك العرش المحيط مهيمن على كل عرش مجيد وظل ممدود .

وما من ولي في دار العزة إلا له حقيقة في نور العظمة ، وملكوت الرحمة، يتجلى له يوم التجلي الأعظم، والدورالأعز الأكرم، على عرش استوائها وسرير مجدها وسنائها، فيخلع عليه خلعة إضافة ، وبردة خلافة ، فيكون كل ولي على العرش مستويا، وبالعرش المجيد معنيا، فإذا لكل ولي عرش معروش، وسرير موصوف وفراش مفروش، فإذا على عدد الخلق تكون الفروش والعروش.

فإذا كان كل ولد آدم متحدا في الأصل متعددا <1> بالنسل <1>كذلك كل إحاطة عروش واحدة في الأصل، متعددة بالفصل. وقد نظر آدم عليه السلام بنيه ومن أنشىء منه في الميثاقية الأولى وهو فرداني الذات، رحماني الأسماء والصفات، لم يتكثر ولا تعدد ولا انفصل عنه روح ولا ولد، فميز المخصص منهم بإشراق النور في ملكوت الغيب وخلف لاهوت الحجب فقال : رب من هذا؟ فقال : هذا ابنك داود (169)، هذا الحديث وهذه فردانية بالمشاهدة [43] الإنسانية، عد ذاتية بالمكاشفة الروحانية ، وإن آدم حين نظر إلى إبنه لم ينقص بالكمية، ولا تبعض من كلية ، ولا ارتبك في القدرية، ولاشك في تعدادها الذرية. وإن الله نظر إلى آدم في الأزل فرآه فردا كما يراه ورأى من بنيه عددا كما أوجدهم، ورأى عملهم، وما كانوا غافلين، ونشء ذواتهم وحكم الناشئين، وهم غير موجودين لأنفسهم ولا متعددين ، كذلك ينظر إليه وإليهم في الأبد مع تولد الولد فرآه فردا متعددا بالبنين كما أوجده ولاعدد ولا ولد من حيث الوحدانية الحق فيما ولده وعدّده وهم في حال وجودهم لأنفسهم، وتعداد ذواتهم، فهو جل جلاله يراهم بالعددية كما يراهم بالأحدية، وهذا من حيث الصفات العلية، والأسماء<2> المسميات <2> الأقدسية(170)، ينظر عز قدره <3> من أيمن بما هو الله الأحد<3>، الوتر الفرد الصمد، ولا فصل هناك

<1>- بتر في "ل" وفي "ش": «بالنسك» والصواب ما أثبتناه.

<2>- بتر في "ل" و في "ش" : «الاسنيات» والتصحيح من مخ . ش. خ. ن . ش ص [105].

<3>- بياض في "ل" وفي "ش" : «ممن هو أ يمن بما هوالله أحد »والتصحيح من مخ .ش. خ.ن.ش.ص [106].

---

(169)- حديث رواه الترميذي عن أبي هريرة (تفسير سورة الأعراف ، وتفسير المعوذتين).

(170)- يقصد أن الله تعالى يرى الموجودات بالعددية أشخاصا وأنواعا كما يراهم بالأحدية جنسا فهناك ، تضايف في الرؤية بين الأحدية والعددية وذلك من حيث أن الصفات والأسماء متعددة ، وهي صفات ومسميات سمى نفسه بها« لا بالصوت المعهود ولا بالحرف المعلوم بل ، كما ينبغي أن يكون كلامه عليه من حيث التقديس والتنزيه عن صفات المحدثات» (ابن عربي : مخ .ش. خ.ن.ش.ص [106]) .

ولاعدد، ولا شفع ولا<1>زوج <1> ولا ولد، وينظر الله تعالى<2>من أيسر<2> مما له من الأسماء الحسنى والصفات العلى(171) التي لاتنحصر عددا ولا تتناهى، ولا وصل هناك ولا اتحاد، ولا وتر بحال ولا انفراد، كل ذلك في حال واحد وزمان واحد ، وبتلك السنة مسنونات تلك الحكمة يوم الإيجاد والتمام وما سوى ذلك من الأغيار، كالزمان والمكان ، والأفلاك العظام والأجرام الثقال وغير ذلك من الأكوان.

فرأى البزرة من الشجرة بأيمن ماهي الوحدانية به بزرة واحدة خردلة مفردة أو سمسمة ملقاة . ويراها بأيسر ماهي به بالأسماء الحسنى والصفات العلى ، وقد امتلأت خردلا لايحصى واحتملت سمسما لا يعلم عددها غيره عز قدره وتعالى ، ويرى الأشجار من الورق والبزر من الإزدواج بعدم البزر ولا البزر ينقسم للإزدواج (172) .

وقد ضرب لنا مثالا من ذلك عز وجهه وفصل حتى فصل يوما من سنة ، ثم يوما من شهر، ثم يوما من جمعة ، ويوما من هذه الأيام المعلومة (173) ، [44] ويوما من ساعة من هذه الساعات المعروفة ويوما من دقيقة ، ويوما من حال ، لاماضي له ولا استقبال، حده الوهم في البشري النقطة من رأس الخط الهندسي (174). كل ذلك مفصل يوما من يوم، ويجعل حكما بعد حكم، ثم بَيَّـن ذلك شرعا وعقلا ، ونظرا فصلا ،

<1>- في "ل" و "ش" : «روح» وقد رجحنا ما أثبتناه .

<2>- بياض في "ل" وفي "ش" : «النبيئين» والتصحيح من مخ.ش.خ.ش.ن ورقة [106] .

---

(171)- لا يقصد ابن قسي "بالأيمن" و" الأيسر" الجهة ، ولكن إذ يستوحي مجموعة من الأحاديث يرد فيها "الأيمن" و"الأيسر" (انظر مثلا : الصحيحين : مسلم في (نعيم الجنة) والبخاري في (خلق آدم) ، والترميذي في (آخرالتفسير) عن ابي هريرة ، وأحمد بن حنبل عن أبي الدرداء)، وكذا آيات قرآنية (كالآية 64 من السورة 39: الزمر) فإنه يستعمل "الأيمن" مرادفا للأحدية أي وجود الله في ذاته أو ما يسميه ابن عربي فيما بعد "الحضرة الأحدية"، و"الأيسر" للدلالة على تجلي الذات عن طريق الأسماء والصفات وهو ما يسميه ابن عربي لاحقا "الحضرة الواحدية" (انظر: ما كتبناه حول الإلهيات لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة) .

(172)- ذكر في هاته الفقرة ما يناسب كلامه السابق حول الوصل والفصل ، من حيث الأيمن الإلهي والأيسر الإلهي ،وذلك بذكر ماهو في معناه في الأشجار والثمرات المتعددة في "أحدية" البزرة .

(173)- انظر مثلا : صحيح مسلم ، باب ذكر الدجال وصفته وما معه .

(174)- الخط : بعد قابل للتجزئة طولا لاعرضا ولا عمقا ، ونهايته النقطة وهي : وحدة غير منقسمة ، والنهاية «عبارة عن مالو فرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيأ آخر من ذي الطرف للخط والخط للسطح والآن للزمان» . (سيف الدين الآمدي : كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، ص 351، ضمن : المصطلح الفلسفي عند العرب ، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم) ؛ وانظر : الجرجاني : التعريفات ؛ وقارن إخوان الصفا: الرسائل، مج 14/2 .

فقال :*سال سائل* (175) الآية، وهذه من أيام الله ذي المعارج العلى شرعا وإيمانا. وقال عز قوله :* وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون.* (176)، وهذا من أيام الرب حكما وبيانا. وأما الشرع في كل ‹1› اليومين ‹1› فمعروف، وأما الحكمة والبيان فواقف تحت التعريف، وذلك أنه لما قال عز قوله :*ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده *الآية (177) أبان به أن الألف حد لإنجاز ذلك الوعد مع قول :*إن استقامت أمتي فلها يوم، وإن لم تستقم فلها نصف يوم* (178) مع قوله :* أنا من أشراط الساعة * (179) ، وقوله :*بعثت أنا والساعة كهاتين* (180) وقرن بالسبابة والوسطى. وقد اختص يوم الجمعة فقال :*لكم فيه خير* (181) . وينزل به الروح الأمين في مثل مضروب فقال : * أتاني جبريل وفي يده مرآة بيضاء فيها كالنقطة السوداء، فقلت : ماهذه ياجبريل ؟ فقال : هذه الجمعة، فقلت : وما الجمعة ؟ فقال : لكم فيها خير، فقلت: وما لنا فيها ؟ فقال : تكون عيدا لك ولأمتك ، وتكون اليهود والنصارى تبعا لك * (181) . يوم الجمعة سَبَع الأيام وسيدها ، وذلك لموضع المادة وسؤددها بما بُيّن في حديث "الأجرا‹ء›" وهو أول العصر إلى الليل قال عليه السلام : *إنما مثلكم ومثل اليهود والنصارى إلا كرجل استأجر* (182) الحديث، والعصر إلى منتهى طرف النهار سبع المدة إذ طرف النهار مَغِيب الشفق وآخره الإسفار، وطرف النهار الشرقي طلوع الفجر بعارضة الإسفاركذلك قال الله

‹1›- في الاصل : «اليومين» وقد رجحنا ما أثبتناه لصياق الكلام.

(175)- *بسم الله الرحمن الرحيم سال سايل بعذاب واقع . . للكافرين ليس له دافع . . مّن الله ذي المعارج. . . تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة.* (الآيات 1-4 من السورة 70 : المعارج) .

(176)- الآية 45 من السورة 22: الحج .

(177)- الآية 45 من السورة 22 : الحج.

(178)- سبق تخريجه في الهامش 111.

(179)- لم نقف على هذا الحديث بلفظه فيما رجعنا اليه من مصادر (أنظر: لائحة المصادر) وإن كان الحديث بعده (انظر: الهامش 180من التحقيق) يشهد بصحة معناه .

(180)- رواه مسلم في صحيحه من حديث أنس بن مالك (باب قرب الساعة) .

(181)- أورد الحافظ ابن كثير في كتابه "النهاية في الفتن والملاحم" ج1 / 308، ج2 / 358،357 ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز ، هذا الحديث بروايات متعددة أسندها إلى كل من الإمام الشافعي في مسنده عن أنس بن مالك والبزار عن أنس .

(182)- هو بعض حديث رواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر (باب الإجارة الى نصف النهار)، وانظر الهامش 102 من التحقيق .

تعالى:*و<1> سبح بحمد ربك <1> قبل طلوع الشمس وقبل غروبها،*الآية (183)، التسبيح يرقى إلى مقام العلى . وأما يوم الجمعة [45] فهو لبنة الأيام كما هو عليه السلام لبنة التمام (184)، وهو اليوم المجموع له الناس، واليوم المشهود يوم العيد الأقدس ويوم المزيد ، فلما أن جاء عليه السلام خاتم الرسل ولبنة التمام ، كان اليوم المختص به سبع العدد ولبنة التمام ، علم منه أن مبعثه كان من أول يوم الجمعة لاختصاصه به والقطع الشرعي <2>نفاذ<2> الأمر بوقوع العذاب في آخره على المستعجل به الجاحدين لنبوته ، وإن ذلك اليوم مستمر باستمرار نبوته ، وبقاء شريعته ، إلى يوم الساعة ، إذ لاتقوم الساعة إلا في يومه، وعلى حثالة قومه، كذلك قال عليه السلام : *إذا قُبض عيسى بن مريم تنبعث من الله <3> ريح <3> طيبة تأخذ الناس من تحت إباطهم، فلا تبقي إلا حثالة الناس ولاخير فيهم يتهارجون فيما بينهم تهارج الحُمُر، فعليهم تقوم الساعة*(185)، وفي حديث آخر* إن العلم بوقت قيامها وإتيان قضيتها ليس إلا لله وحده* (186)، لقوله عن عيسى إذ تذاكر أمر الساعة مع إبراهيم الخليل وموسى الكليم، فينزل الأمر فيها إلى عيسى بن مريم (187)، فذكر من أمر الدجال ما ذكر ثم قال: فأنزل فاقتله ويخرج يأجوج ومأجوج بالحصرللناس في جبل كذا، ثم ذكر الحاجة التي تكون في ذلك الإنحصار ما ذكر من رميهم من في السماء بنُشّابهم وقتله إياهم على زعمهم، ودعائه بآخر الأمر عليهم ، واصطباحهم موتى كموت رجل واحد وإرسال النغف عليهم، وحمل الله إياهم إلى حيث شاء من ملكوت أرضه وعميقات ملكه،

<1>- في "ش" ورد خطأ «وسبح بإسم ربك».

<2>- في "ل" و "ش" : «نفاد» والصواب ما أثبتناه.

<3>- في "ش" : «ريحا» والتصحيح من "ل" ص [45].

---

(183)- *وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، ومن -آنائى اليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى.* (الآية 128من السورة 20 : طه) .

(184)- إشارة إلى الحديث النبوي الذي رواه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي صلعم قال : *إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون : هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال : فأنا موضع اللبنة جئت فختمت الأنبياء *.

(185)- هو بعض حديث أخرجه مسلم من طريق النواس بن سمعان ، وكذلك رواه الترميذي وأبوداود .

(186)- رواه الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله .

(187)- أنظر :الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد عن ابن مسعود ، وقارن : الحافظ ابن كثير : النهاية في الفتن والملاحم ، ج190.189/1 تحقيق محمد أحمد عبد العزيز.

وإرسال المطر التي تكون مثل السقف فتطهر الأرض منهم، ونسف الجبال ومد الأرض مد الأديم وإخراج بركة الأرض ما ذكر، ثم قال : وإذا كان ذلك والساعة من الناس حينئذ كالحامل <1>المتم<1> لايدري أهلها متى يفاجؤوا بولادتها فقد أبان الله تعالى ما بينه التنزيل وأبانته الأمثلة والإشارات على لسان الرسل، إن هذا اليوم الذي هو ألف سنة آخر أيام الدنيا وسابعها، [46] وعاقد طرفي في خلقتها وجامعها، فإذا قُدِّر الدنيا جمعة من أيام الرب الذي أحدها "كألف سنة مما تعدون"، وإذا كان يوم من ألف سنة وكانت الجمعة سبعة آلاف سنة كل ألف يومٌ من أيام منها، فالسنة العددية والحكمة الحسابية كانت الجمعة سبعة ألف سنة وهو يوم الدنيا الذي هو سَبَعٌ من يوم الله ذي المعارج العلي عز قدره. فإذا هذا اليوم الذي هو من أيام الله تعالى جمعة من أيام الدنيا على سنة ماهو في الدنيا، جمعة من أيام الرب كذلك، واحد منها يوم في سنة وتقدم كمه وسر حكمته، وإطراد سنته، فَعُرف ذلك من طول يده واتساع أمده ، فإن نظرت هذه السبعة آلآلاف التي هي يوم الدنيا في السبعة العدد التي هي أيام الجمعة فتجده تسعة وأربعين ألف سنة، فتجد تسعة، وآخر التسعة وأربعين أول الخمسين، فتلك خمسون ألف سنة وهو يوم واحد من أيام الله تعالى. وعلى هذا اليوم جمعة من نسبته، وعلى استواء سنته، وبعد الجمعة شهرا ثم بعد الشهر سنة، كذلك مثلا العشرات إلى المائة طورا على تناسب الأيام ، وتواصل الجمع والشهور والأعوام.

وليس للعامة هذا التفصيل الذي هو في حق الخاصة من يوم السنة الذي هو شتاؤه ليل وصيفه نهار، وربيعه إسفار، وعصره إنقاء واصفرار. وهذا التفصيل الذي هو في حق الخاصة من يوم السنة الذي هو من شهر ويوم من جمعة، وهذان خفيان على العامة جليان في أمر الخاصة.

ينزل التفصيل في اليوم الشرعي إلى الساعة إلى الشعيرة إلى الدقيقة إلى نقطة الخط الهندسي وهو الحال البشري ، أقصرها زمانا وأضيقها حالا ، وهذا في العالم الرباني ، والقرار الفرداني، والبيان الصمدي الوحداني، نظر آخر وإدراك . فإن هذا الذي هوحد الحال قصرا، ونقط الخط الهندسي صغرا، هو يوم الله جل جلاله وسع الأيام <2> فانفصلت <2> منه [47] الشهور والأعوام، وهو أوله وأبده ولا قبله ولا بعده فإذا، ليس أبد ولا أزل ولا قبل ولا بعد، إلا من حيث الموجد الذي أوجد والمحدد الذي حدد وعدد،

<1>- في "ش" : «الثوم» والصواب ما أثبتناه تبعا لمتون الحديث الذي أشرنا إلى تخريجاته في هامش رقم 187 من التحقيق .

<2>- في الاصل : «فاتصلت» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.

قال صلى الله عليه وسلم :*لاتسبوا الدهر فإن الله هو الدهر* (188)، فمن نزل عليه الفرقان وتجلى له الحق عيانا رأى استدارة الفلك بمنارة الدهر(189) على أعوامه على شهوره على أيامه على يوم الدنيا من أيام الرب، على السنين على الشهورعلى الجمع على الأيام على الساعات على الشعائر، على الدقائق على النقطة الهندسية التي تنفصل عنها الأيام التعويضية، إلى الدنيانية، إلى الحيوانية الإنسانية، إلى الملكية السماوية، إلى الملكوتيات الديالية، إلى البطانات المعارجية. وهذه النقطة الهندسية من الزمان، هي الجوهرية الفردية من المكان، وهي البدعية الأولى والبزرة الأنماء والشدة التي ظهرت حالا على الإنسان.

واعلم أن الزمان محمول في المكان، <1> مفصول على صورة الأكوان <1>، فإن قدرت يوما من خمسين ألف سنة وفرضت مكانا يسعه، وفلكا يقطعه ، فقدر خلقا يعمره، وعالما يسكنه، وملأ من شاكلة خلقه يملؤه (190)، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : إنه رأى فيما رأى*من الأملاك المقيمة بأستار الحجب وأملاك ملكوت الغيب ملائكة ما بين عاتق بعضهم وشحمة أذنه خفقان الطير سبعين عاما، أو ما بين حاجب أحدهم وحاجبه الثاني مسيرة ألف عام * (191)، ووصف ديك السماء فقال :*إن رجليه في التخوم السابعة ورأسه تحت العرش* (192)، ووصف سدرة المنتهى فقال:* إن الورقة الواحدة

<1>- في "ل" و "ش" : « محمول ومفصول على صورة الامكان » والتصحيح من مخ ش خ -ش ص [107] .

---

(188)- رواه مسلم عن أبي هريرة (باب النهي عن سب الدهر) .

(189)- إن الزمان - يقول الغزالي-« عدد حركات الفلك بعد الحصر، والدهر حركات الفلك قبل العدد والحساب ولهذا قيل : إن الدهر أصل الزمان، لأن الزمان ممتد مع السفليات ، والدهر ممتد مع العلويات ، وكل للباري تعالى صفة وبعض صفاته مثل ذاته في مرتبة القدم وذاته قديمة بالحقيقة » (المعارف العقلية ، ص 104، تحقيق عبد الكريم عثمان) .

(190)- يبدو من هذا أن ابن قسي يربط الزمان بالمكان (حركة الفلك) ، ويذهب مذهب القائلين أنه ما في العالم خلاء . (انظر ما كتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة عن المظاهر الوجودية ومراتب الموجدات لدى ابن قسي)، وانظر : رسائل إخوان الصفا، مج .28/2

(191)- رواه أبو داود عن جابر في لزوم السنة .

(192)- أنظر : الإسراء والمعراج رواية ابن عباس ص 151وهي المخطوطة التي حققها ونشرها نذير العظمة ضمن كتابه : "المعراج والرمز الصوفي"؛ وقارن ما رواه ابن أبي شيبة بسنده عن أم سعد في كتاب :"العرش" ص 82 حديث 68 ، تحقيق محمد بن حمد الحمود.

منها تغطي الدنيا وما فيها إلى ما يعمل به الكروبيون وغيرهم من الصافين*(193)، وما ذكر الروح الأمين من خبر إسرافيل وحمله العرش على كاهله، والسماوات السبع في حجرته (194)، وما خبر به من خلق عزرائيل وأن الأرض بين ركبتيه والسماوات العلى والأرضين السفلى بين عينيه (195)، إلى غير ذلك [48] مما يضيق الوقت عن تعاطيه ولا يتسع الحال لشرحه.

وكذلك إن قدرت يوما من الألف سنة ويوما مما دون ذلك إلى يوم من سنة إلى يوم من شهر إلى يوم من جمعة إلى يوم من أيامنا، إلى يوم من ساعاتنا، إلى مادون ذلك من دقيقة حقية، وقاعدة رهطية ، مكانا تسعه، وأفقا يجمعه، وفلكا يفصله أو يقطعه، فقدر أيضا خلقا يعمره من شاكلة قدره وملأ يسكنه من الملائكة العلى إلى التعويضية الأدنى، إلى ماهو أدق من العيون البشرية وأخفى ، وهذه نشأة التقدير والتفصيل، وحكمة التدبير والتعديل، بزمان لمكان ومكان لأكوان وأكوان لأحكام وإتقان موافق للسنن، ونظائر في السنين وتشاكل في أحكام الحكمة وتواصل في أسباب الحدوث وأحكام القدم. وإذ انتهى فارجع البصر إلى مكان القوة والحول وليعلم أن الله خبير، وعلى ما يشاء قدير.

وقال عز قوله :"يوم يقوم الروح والملائكة صفًا لا يتكلمون"*(196)، وهذ اليوم الحق يوم من ألف سنة وفيه أيام مفصولات ومواقف ومواقيت من سنين وشهور وجمعات، وأيام وساعات، واليوم في حق أقوام على كماله، وسريانية حاله، وفي حق آخرين على فصل شاكلة عملهم، وناهجة سبلهم، وكذلك الروح القيم بالصف الملائكي والملإ الحشري هو سكينة الأرواح، وسفينة الأشباح، والملأ بالمصطفة و<1>النشر<1> المبرم بالإجمال، وهم الروح الأعطر بالإنفصال، وهو الأصل والوصل في ملكوت الخلد، وهم الفصل <2> والنسل<2> تحت حدود القبل والبعد. فهذا حد محدود ، وشَبْح قائم العمود، مع أنه لنفسه عدد معدود وملأ يحكم الوجود نشأة ذاتية، وحكمة صفاتية، لا

<1>- بياض في "ل" وفي "ش" : «البشر» والصواب ما أثبتناه.

<2>- في "ل" و "ش" : «والنسك» والصواب ما رجحناه .

---

(193)- أخرجه البزار وأبو يعلى وابن جرير والمروزي في "كتاب الصلاة" عن أبي هريرة انظر : السيوطي : الدر المنثور، ج 144/4(سورة الإسراء) ، وأخرجه البيهقي في "دلائل النبوة" ج394/2 عن أبي هريرة .

(194)- أنظر : الإسراء والمعراج رواية ابن عباس ص 150 ، وهي المخطوطة التي حققها نذير العظمة ضمن كتابه "المعراج والرمز الصوفي" .

(195)- أنظر : القرطبي : التذكرة ، ج83/1 ، نقلا عن رواية ابن عباس لمعراج النبي .

(196)- الآية 38 من السورة 78: النبأ .

<1>تفترق<1> بالنظر الذاتي الذي هو سبحات وقدس الأسماء المسميات إلى زمانين، ولا يضطر إلى مكانين، بل كل ذلك في زمان واحد ومكان [49] لاتغاير ولا تباعد.

وكذلك الأملاك التي تقدم ذكرهم بما أثبته الرسوخ وبينه الوضوح هم الأفلاك الدائرة، والأجرام الظاهرة، والنجوم البادية، والأرياح الذارية، والرعود القاصفة، والبروق الخاطفة، والجنات العالية، وسرادقات النيران الحامية، فيكون العلو بما يشاهده السفل فلكا دائرا وأفقا ظاهرا، ويكون التحت بما يكاشفه الفوق وضعا ما ثلا وبسطا ناظرا، وليس لنفسه إلا ملكا قائما وعبدا حاضرا.

والمشاهدة للحق جل جلاله تكون بكلا الرحمتين ونسبة الوجودين، ومع أنه لنفسه على هذه الصورة في الملكية، والعبدية، والفلكية، والأفقية، فإنه لغيره لامفصول بالحكمة، محمول على الرأفة والرحمة، ومع ماهوبه من عظم الجرم والبسطة في الجسم، فقد يكون أقل أعضاء غيره من الأملاك الظاهرة، وأبعاض سواه من الأفلاك الدائرة، فتحيط الأغيار بالأغيار، وتنكشف الأنوار في الأنوار.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :*إذا مات الميت يدخل عليه في قبره تنين له تسعة وتسعون رأسا* (197)، فهذا التنين إنما هو نذير من نذراء الجحيم، وقطعة من قطع عذابها الأليم، إذ جهنم، أعاذ الله منها، على صورة الحية كما يأتي ذكرها في موضعها إن شاء الله، فكل رأس من هذا التنين صاحب جسم، وحامل سم، يرى ذلك الغيروإن كان قد حجب الغضب عن صاحب القبر ليكون مرآه أهول والنظر إليه أخزى وأذل، وأذهل وأنكل. وعلى هذه النسبة تَطَّرد العقوبات في النيرات، وشر رُؤُس الحيات من جنبات الثعبان وهو في سلاسل الغضب بين يدي صاحب مالك الغضبان (198).

وعلى هذا يَطَّرد الوجود الأعلى إلى الأدنى، ويكون كل وضح أخفى من سمعة نورا جلي، وكل فلك أعلى تحت< ـه > فلك أدنى، وبه قال صلى الله عليه وسلم :*الجنة مائة درجة ما بين الدرجة والدرجة ما بين السماء [50] والأرض*(199) ، وكل درجة من هذه

<1>- في الاصل : «لاتفتقر» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.

---

(197)- أخرجه ابن حبان عن أبي هريرة (أنظر: العراقي:المغني[...] في تخريج مافي الإحياء من الأخبار ، (مطبوع بهامش الإحياء ج 500/4 هامش 2) .

(198)- «مالك الغضبان» كما في الأثر هو خازن النار، خلقه الله من غضبه وسخطه. (أنظر مثلا : الإسراء والمعراج رواية االامام ابن عباس؛ وصحيح مسلم باب الإسراء؛ وقارن: الآية 77 من السورة 43 : الزخرف ، *ونادوا يا مالكُ ليقض علينا ربك قال إنكم مـٰكثون،*.

(199)- حديث أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة (كتاب الجهاد والغزوات) .

المائة، أحاطت بأعداد من الدرجات، في المنازل والمقامات، والفردوس الأعلى محيط عليها جامع لعدتها، فجملتها مقدورة التفصيل، معينة التقسيم والتعديل، وكل روح منها ملك ديموم لملك قيوم، وكل ملك منها وملك فيها تَسَقَّفَ اعتدالا وعرش استواء، وكل عرش من عروشها له حقيقة في العرش الأعلى، والمستويات العلى، وكل حقيقة معروشة في العلى بسرير استواء الإسم من أسماء الله الحسنى حقيقة لكل ملك من ملوك الفردوس الأعلى.

هذا الحكم من تعدد الأسماء بتعدد العرش في نفسه عروشا لاتحصى، وأسرة مستويات على نشأة تنوع الأسماء تكون أسرة التجلي والإستواء تتنوع أنوارا لاتدرى، وألوانـ<ـا> لاتوصف ولاتجلى، بل بما يقدره الراسخون في العلم، ويدركه العارفون بالوهم، والعرش المحيط مع هذا التقدير العددي، والتفصيل الأبدي، واحد لا يتكثر ولا يتقلل، وشمل الوجود إحاطته لا تتبعض ولا تتفصل، كالذات العلي في صمدانيته، وعز فردانيته، وله المثل الأعلى، والسبحات العلى، فإنه تعالى من حيث الذات : الله الأحد الصمد، ومن حيث الموجودات والأسماء المسميات المتقدرة بالعدد ، المبرأة عن إسم الله الأحد، الفرد الصمد ، كما تقرر وتمهد ، وتكرر القول فيه وتجدد .

وكذلك ليفهم قوله عليه السلام :*خلق الله العرش أرباعا * (199م)، وأن ذلك يشير لتبعيض مالا يتبعض ، وتفصيل ما لايتفصل ، إلا من حيث التنزلات الأزليات ، والتجليات الأبديات ، والتوجيهات الخلافيات ، والإختصاصات الرحمانيات .

وهوالمقدس الذات، المنزه الأسماء والصفات من التعدد في معروشات ومستويات، ومعلويات، ومـ<ـا>هيات. والله يهدينا إلى سبل السلم [51] ويأخذ بأيدينا في موضع مزلات الأقدام، وغلطات الأوهام، والأحلام، لا إله إلا هو ذو الجلال والإكرام.

ناشئة التقريب (200)

إعلم أنه ماجاء من النزول الرباني، إلى المستوى الرحماني، والقدس الرضواني،

(199م)- انظر الهامشين 166م ، 168 م ، من هذا التحقيق .

(200)- عنون كلامه هنا بناشئة التقريب ، يقصد أنه نشأ عنده أمر يقرب به إلي الأفهام معرفة نزول الحق إلى اتحاد الخلق ، فسلك لذلك مسلك ضرب المثل وسرد القصة . وإذا كان المثل ليس في محله للمفارقة بين المثل والممثل به (انظر: ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [109])، فإن ابن قسى على وعي بذلك ، ولهذا نجده يلمح في نهاية مثاله أو قصته لذلك فيقول: «انتهى المثل وهو صحيح، ولكنه كما نراه إشارة وتلميح ، وتحت الرغوة اللبن الصريح» ، فالرغوة هواء إذا قستها باللبن الذي تحتها لاتجد مناسبة بينهما ، ومع ذلك فالرغوة مصاحبة اللبن .

ففي هذه أول ناشئة <1> الْمَثْلَة <1> بتنزيلها، وجلاؤها بتقريبها وبيانها.

وذلك أنهم قالوا: إنه كان في قدم الدهر، ملك من ملوك العز والقهر، وكان قد ملك الأمم، وحكم العرب والعجم، وكان له الشرف القديم، والأزل العزيز الكريم، وكان يسمى بالملك الرحيم، وكان لأزلية سلطانه، وعز مكانه، ورفعة قدره وعظم شأنه وسعة مملكته وفسحة زمانه ، قد رسخت قواعد ملكه وتأسست دعائم عزه، فكانت عرى مجده لاتنفصم، وعلا<ء> جده لاتبلغ ولا تتسم. كان له المكان الرفيع، والعز المنيع، وله ما كان من عزة المحيا، واتساع البسطة القصوى. حمل ملكه أربع خلفاء جعلهم ولاة عز وعلا<ء>، وبناة مجد وسناء، وأنزلهم منزلة قرب واصطفاء، ومكانة جد ويمن واعتلاء، وكانوا حملة ملكه، وفرائد سلكه، وكان ثمرة شجرتهم، وزهرة صدفتهم، والمراد من جملتهم، رابع أربعتهم، العاقد لعروتهم والجامع بين طرفي خلقتهم، وأنه لما أراد على هذه الخلافة التمامية، والإمامة الختامية، والأمانة الحسبانية الزمانية، قرن الوفاء بشرطها، والقيام بعينها، بالجزاء والوفاء والعطايا، ثم عرضها لمصان القبول، ومجمع أشواق العقول، ألا يكون قد اختار وخصص غير مريد مختار.

– وقال : من تقلدها بحقها ، وتحملها بشرطها، ويأخذها بواجبها، وثمنها، فله الوفاء والجزاء الأوفى، ومن نكث وأساء فله الجزاء الأسوأ الأخزى.

– فقالوا : أيها الملك وما ثمنها ؟

– فقال : العزم والمضا <ء>، وصدق العهد والوفاء <ء>، ولا يضل ولا ينسى.

– قالوا : وما الجزاء الأوفى ؟

– قال : الملك الذي لا يبلى، [52] والنعيم الذي لا ينفد ولا يفنى.

– قالوا : وما الجزاء الأسوأ الأخزى ؟

– قال : الهوان الأسطى ، والعذاب الأنكد الأشقى ، والنكال الأهول الأدوم الأبقى .

فكل–قال الملك–عظيم، والخطب جسيم، وعقد مشهود، وعضد مشدود، وملك صادق الوعد والوعيد، ولا أعدل بالسلامة <أ> شياء.

ولما عرضها على من عرضها، أبى حملها وتقلد عبئها، وقال : لا يحملها إلا جاهل عقول، أوظالم لنفسه جهول.

وإن هذا الخليفة الآخر الإمام الكريم الفاضل، كان من عبيد الملك، وناشئة وجه الملك، وكان قد نشأ في حجره، وتربى بين يديه وصدره، وكان قد أهله لهذه الإمرة <وقال

<1>– في "ش" : «المثلثة» والتصويب من "ل" ، ص [51] .

له : إن > زلت بك القدم في جادة جريك، ومدرجة سعيك، فإن ندمت على ماعملت، ورأيت خطيئتك التي أخطأت، وطلبت إقالة العثرة وإعادة الرحمة، أقلت عثرتك، وقبلت توبتك، وأظهرت إذ ذاك كرمي وجودي، وسعة رحمتي لعبيدي، وأخرجتك من سجن محنتي، ودار فتنتي، إلى دار جناني ورحمتي ، وجوار سلطاني وعزتي، وكتبت لك أمانك، وأعدت عزك وسلطانك . وقد كان حق ما قابلتني من العصيان، بعدما طوقتك من حلل الإحسان، وخلع الجاه والسلطان، ألا تكون من الخاطئين ، فأسقطك مع السافلين، وأثبت إسمك في ديوان العاصين ، ولكن كرمي عظيم ، وأنا الملك الرحيم .

وإن آمنت وتعديت وأصررت على ما كنت ، واستمررت حتى ينقضي الأجل المضروب ، وينتهي الأمد المكتوب ، أخرجتك من ذلك السجن إلى سجِّين، وألقمتك فم التنين، فكنت فيه من الخالدين. ولتعلم أيها العبد ما سجين وما فم التنين؟ حية من الحيات العظام ذات أنياب ولهوات، وأجسامهم سموميات وتزفر عن أفئدة التنانين وتصفر عن ألسنة كالمحابر (كذا) وتظهر بعيون كالجمر، وترمي بشرر كالقصر، إذا فغرت فاها على المسجونين وسطت بالمهانين المنكوسين التقمت الشخص المسجون والماء والطين، وهشمت اللحم والعظم والأديم، ولم تدع شيئا أتت عليه إلا جعلته كالرميم. وإن فيها لهاوية الهون وحد أنيابها صراط المأسين وأن سمومها لنار سموم العاصين، [53] وطلعة زقوم الآكلين، وأن لسانها إلى اللهاء وللمة أجسامها إلى المنتهات لَنار الجحيم للهاوين نجوم الضالين، وحفرة سجين الجاحدين، ومربط رقاب أنفس الناكثين، ووجب خلود المنافقين الفاسقين.

فهذا عهدي وعقدي، ووعدي ووعيدي، وربط ما عقدت الأمانة التي حملتك، والخلافة التي قلدتك، والأمانة التي وليتك، والمكانة التي فيها مكنتك، وإليها أنهضتك، وأنا الصادق الوفي، الواسع الغني، السامع البصير، القاهر القدير، فلا تختلط الأمور علي، ولا يبدل القول لدي.

وسأضرب لك المثل الحق في الإختبار، ولك حِظَة الإرادة والإختيار، فما أردت من أمركان لك خيره، واختبرت من شيء كان عليك سره، أعطيتك إياه ومكنتك فيه وأوسعتك القدرة والإستطاعة عليه، فأية حال سلكت وجدت العدل أمامك، والخير والوفاق تجاهك، وأنا أسجد لك وجوه جنودي، وأذل لك رقاب عبيدي.

فمن تواضع لمكانك، وتصاغر لعز شأنك، وسجد وتضاءل بين يديك بعصمة خلافتك وبساط سلطانك فهو منك وأنت منه، أمنه واسكن إليه وأسمع قولك فإنه يواليك ويصافيك، ويرشدك ويهديك.

ومن تمنع من ذلك وأبى واستكبر، وعتا وتجبر، فليس منك ولا أنت منه، فاحذره وتجنبه، ولا تأمنه ولا تطعه، فإنه يخادعك ويعاديك، ويضل مساعيك، ويغدر سلطانك ومعاليك، ولا ينصحك أبدا <و>لا لبنيك.

فتهيأ للسجود وإنجاز الوعد الموعود، ثم أعل على سرير الملك فوق رؤوس الجند، وأعرض وجه سيرتك في مرآة سريرتك ، وخصال بصيرتك، في دار سكينتك ، فأنا الحافظ الشهيد، والرقيب العتيد، الحاكم بما أشاء الفعال لما أريد.

هذا منتهى ما وعيت من العقد، وحفظت من بعض فصول العهد، مع أني حددت الأمر حدا.

ثم إن الملك أحضر الملأ الكريم من خاصة أجناده، والجم الغفير من عامة عباده، وأعلن بشأن خلافته، وحال إمامته، وما تحمل من أمانته، وتقلد من ولايته، وأمرهم بالسجود لعزته، [54] والتصاغر بين يدي حضرته، إتماما لكلمته، ووفاء بعهد إمرته، وعقد شريطته.

وكل سجد طائعا، وألقى بيد معاليه مسلما ومتابعا إلا واحد من الجملة أبى من ذلك وتكبر، وعتا وتجبر، نظر بعين عورا<ء> وفهم لم يفقه المعنى لم يسجد.

فقال: أأسجد لمن أناخير.منه منشأ وأقدم منه خيرا وفضلا، وأكرم فرعا وأصلا، وأعز قدرا وشأنا، وأعلى بسطة ومكانا؟ ! كلا، لا يكون ذلك أبدا ولا ألقي بيد ولا أعلقه يدا.

فخرج لوجهه يجر ثوب خيلائه، ويطأطئ هامة كبريائه، بغيا وحسدا وغوى على سيده وتمرد ونعق وشبق وتأبا وفسق وعتا وأبق واتبع هواه فأعماه وكفره وأطغاه، وسقط وتردى واختار السخط على الرضا والهدى.

فعند ذلك قال الملك – لعبده وخليفته في مملكته –: أنا قد وليتك وتوجتك تاج كرامتي، وختمتك بخاتم ملكي وعززتك ببساط حكم مملكتي، وأسكنتك دار رحمتي، وقصر مجدي وعزتي، ومتعتك بنور وجهي ونعيم قربي، وأقررت عينك، وأنعمت بالك، ولم أقل هذا لي إلا وهذا لك، وهذه جنة النعيم قد كنت غرستها لك، وأعددتها متاعا لك ولمن تبعك، فانعم بما فيها من أنهار، وأشجار، ورياض وأزهار، وتمتع بما لها من غرفات، وقباب، وفاكهة كثيرة وشراب *هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب،* (201).

وأنا قد أفردتك بها، وخلدتك وبنيك فيها، وأعددت لك من المزيد، والنعيم الجديد، مالا يصفه الواصفون، ولا يعرف قدره واحد من العالمين. فتمتع بما شئت فيها من

---

(201)– الآية 38 من السورة 38 : ص .

أزهارها، ورياضها، وعطرها، وتنوع بما شئت منها، مما يكون لك روح أنس، ونعيم نفس، إلا أني استبقيت لي منها شجرة واحدة، وأنت غني عنها، وإلى ألف ضعف منها، وغير محتاج إليها، فتحفُّظ من أمرها غاية التحفظ، وتيقُّظ للنهي عنها غاية التيقظ، فإنه سيأتيك عدوك وعدوي فيك، الذي عصاني وباء بسخطي، وسعى في تصغيرك وتحقيرك، وحسدك في تقديمك وتفضيلك، وأنا قد أبعدته، [55] وأقصيته، وطردته عن جواري وأبغضته.

واعلم أنه لم يعصني إلا فيك ولا أبعدته وطردته إلا لك، فقد عاداني وعاداك، فاحذر أن يخدعك ويغويك فتحق عليك كلمة عقابي ومشاكية حسابي، فأخرجك من دار لاتجوع فيها ولاتعرى ولا تظمأ فيها ولا تضحى، إلى دار الجوع والعرى والظمأ الطويل، إلى دار البلاء والخراب وسجن النكال والعقاب. فبعظمتي وكبريائي أقسم لئن يلجلج ذلك في صدرك، وتقرر في سرك، وتنكر المعروف من عزمك المعلوم من جدك حتى تطعم من تلك الشجرة طعمة، وتأكل منها أكلة، لأهبطنك من دار الآمنين، إلى دار الخائفين فإنها شجرتي اختبأتها لوقتها وقد استأثرتها لنفسي دون بريتي ولأثبتن إسمك في ديوان العاصين، وزمام الخاطئين، ولأنادين بك على رؤوس الأشهاد إلى يوم الدين. فلا تظلم نفسك فتكون من الخاطئين، وتهلك مع الهالكين. فإنا لانترك الظالمين، ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين، ولتعلمن صدق مثلي ومضاء عزيمتي بعد حين.

فلما تم الوصا وانعقد الرضا ، وتجنب المرتضا ، لم تذهب الأيام حتى جاءت المحن، وتقدمت حواسيس الفتن، فنهجت سبيلا، وفجأت عقولا، فجاست خلال الديار وكان وعدا مفعولا، فارتفع العزم ونزل النسيان، وحق القول ووجب العصيان فضاعت الإمامة وسقطت الأمانة، وتجرد الكاسي من بردته، وانخلع العاصي من أنوار عزته، إلى إظهار مهـ<ـا>نته.

ثم إن الملك قرره على فعاله، وحمله على حاله، فقال له : خليفتي وأميني على رعيتي وأهل مملكتي، ومالك زمام فضلي ورحمتي، وحامل لواء مجدي وعزتي، أنهاك فلا تطيعني، وآمرك فلا تسمعني، وأقسم لك وأنا البر القسم، ونصحت بواجب النصح وأنا الناصح الأمين الصادق الكلم. فنكثت عهدي، ونسيت عقدي، كأنك لم تحفل بقولي، ولم تعبأ بما عندي وكان عندي من النعيم المقيم ما قدمتك طيبه ذوقا وعلمته علما [56] حقا كما أن عندي من العذاب الأليم ما قد يذهل العقول جزعا، وتقشعر له الجلود خوفا وفزعا، فقد آن لك يا عبدي أن تنخلع من بردتي، وتتعطل من حلتي، وتخرج من قدس جنتي، وأن تهبط من دار عزتي ورحمتي، إلى دار بلائي ومحنتي، وسجن هواني

ومهانتي. فسر أنت وعدوي وعدوك إلى سجن العاصين، وضنك عيش الخاطئين، وكونا فيه على وجل وأسى وأسف وشقاء ولدا فيه إلى فناء، وأبْنَيَا فيه إلى خراب وبلاء، وأسكنا في حال سباب ومعاداة أبدا، وكذلك ولد الولد بعضا لبعض في العداوة أبدا حتى ينفذ حكمي وسابق قضائي وعلمي، ثم إن استقالني واحد منكما أقلته، ومن استغاث بي واستجار بي أجرته وأغثته، وليكن بعد انسلاخ من جلدة المعصية، وانخلاع من كسوة الأدناس من الأرذلية، على عنف من السجان، وحمل من الأعوان، ومس مر المذاق من ألم الهوان، فإن الخطيئة رجس والرجس لا يدخل حضرتي، والعصيان دنس والدنس لا يحل دار قدسي وعزتي، وقد أمضيت سنتي، وألمعت حكمتي، وصدقت كلمتي، وعدتي، فكونا من المسجونين، وامكثا مع الماكثين، واقعدا مكانكما حتى يأتيكما اليقين، ويظهر ندم النادمين ، وتوبة التائبين.

ولما صُدِّقت الكلمة التمامية، ونزلت الحكمة الإلهية، وتنزل الخليفة عن رتبته الخلافية وحضرته العلياوية، إلى مكان الدنياوية، ودار مهانته البلوائية، وخلت مكانته الإمامية، ودائرته السلطانية، أنزل الملك إليها الخليفة الأقرب إليها من الخلفاء الثلاثة المتقدمة خلافتهم وكان دار خلافته، وأركان عمالته، ومسجد إمامته، وعبادته، ولما يردّ هذا الخليفة الحق مقعده الصدق، وخلا عن نيّراته ونجوم سماواته ذلك الأفق، أنزل الملك إليها الخليفة الأقرب من الإثنين الباقيين، الإمامين الأعليين، وكانت دار ملكه، ورابطة إمامته ونسكه، ولما نزل هذا الخليفة الأمضى عن مقامه الأبهى، وخلا عن أوصافه[57] وشراقة ألواحه ذلك المستوى الأعلى والمرتقى الأقصى، أنزل الملك الخليفة الأقرب، وكانت دار مقامته وأفق لمنارته، وبيته المعمور بهجة وزيادة.

وان هذا الخليفة الأقرب للملك الأعدل، قال : أيها الملك المعظم، والولي المنعم، المتفضل الأكرم، إنك أنزلت فلانا خليفتك الذي أنزلت أولا حكما منك عدلا، وقولا فصلا، لذنب أذنبه في ظاهرالحال، ولحكمة لك في ذلك في غائب السر، ثم أنزلت الخليفة فلانا إلى مكانه وحضرة أحكامه، ثم أنزلت الخليفة الآخر بعده، ثم انزلتني إثره، فلم يفقد واحد من الثلاثة صاحبه ولا عدم جواره إلا أنا أيها الملك فقد فقدت جواري منك، وعدمت النظر إلى نور وجهك، دار قدسك، وقد كان حياة نعيم أنسي، ونور بصري وطيب نفسي، فما ذنبي الذي أذنبت، وسيئتي التي اجترحت، حتى زلت قدمي عندك وما عرفت؟!.

قال له الملك : عبدي، وحامل لواء مجدي، لا ذنب لك عندي، ولا حل لعقدي، وميثاق عهدي، فلا زوال بجاري، وعَيْبَة أسراري من جواري.

واني سأنزل عن سرير فضلي، إلى كرسي عدلي، وأقضي حكمي، على مقتضى

علمي، وهو نزول بالأحكام في حق من عصاني، وأستوي بالإنعام في حق من أطاعني ورجاني. وقد كنت في قدسي ولا خطأ ولا عصيان ولاخصم ولا ظلم ولاعدوان، كذلك كنت لاحكم ولا قضا<ء>، ولا نزول ولا عقاب ولا جزا<ء>، إلا الجزا<ء> الأدنى لأهل الوفا<ء>.

فلما وقعت المعصية وحقت الخطيئة وجب الحكم الفصل والقضاء العدل، ولهذا نزلت عن مستوى سرير الفضل، إلى مستوى كرسي القضاء والفصل، ولهذا صنعت كرسي عزمي وبساط خدمتي، لا نتظام حكمتي ، وانسلاك سنتي ، فلا تزال الأئمة مادام العدل والظلم فإذا قضي القضاء العدل بين الخصم وكذلك كان عندي في سابق العلم ، أن أنزله في بساط الحكم، وأنزل [58]له نزول العزة والملك، وأستوي عليه استواء القدرة والعهد وأظهر قوة سلطاني، وغلبة قدرتي على من عصاني. و<لو> لم يكن عصاني من عصاني من العاصين، ولا أخطأ من الخاطئين، لما اتخذت كرسيا ولا اتخذت بساطا للحكم ولكان الإستواء استواء الفصل الأزلي والجود الأبدي ولم يكن بعد نزول ولا إحصاء، ولا بحث ولا استقصاء، ولا كان قسط ولا تحصيل، ولا تقويم ولاتعديل. وأما وقد كان النزول ووجب التأخير والتقديم للتنزيل وإظهار شرف الفاضل على المفضول ، فقد تركت كرسي حكمي إلى حضرتك التي تزحزحت عنها، واستويت إلى استوائها الأعلى ومرتقاها الأرفع الأقصى ونزلت الأحكام بها، والفصل القضاء فيها، وهي حضرة حكمي ومكان بساط ملكي، وأنت فكما كنت صاحب سر إنعامي، ومتقلد ديوان أفضالي وإكرامي، كذلك فلتكن حامل لواء أحكامي، ومنفذ أوامري إلى خلفائي وحكامي. ولا ينفصل جوارك عن جواري، ولا تفارق دارك داري.

ولما انتهى العقاب، وكان الندم والإياب، وتاب الملك الرحيم على خليفته الذي تاب ورضي حق الرضا وتملكته الحسنى للمرتضى. وارتفع العصيان وانقطع العدوان، ونزل الكمال بالأمن من النقصان، ورفعت الأحكام، وأعجم صريف الأقلام، واستوى الملك إلى مقام الرضوان، وحضرة الأمان ومستوى الجود والرحمة والعطف والحنان، واستوى الخليفة إلى مقامه، وعاد إلى عزة سلطانه، ودار أمانه، ومضت سنة العود في ولاة المقامات، وخلفاء الكرامات، فعاد كل إلى مقامه ودارقراره، وتمهل السلطان وتنزل الرضوان، والإحسان جزاء الإحسان، وفاضت نعم الملك وبقيت عين الحسد والبغي، وخلص الود، وارتفع الضغن والحقد، وخرج العبيد بنعم المولى وصوغت لهم مزيد الفضل من المنن والعطايا، ومكنوا وأرضوا من حيث لم يعلموا [59] أي وجه من النعيم ينظرون، ولا أي حال من أحوال الكرم يصفون، بل أتتهم النعم بأمثالها، وأسكنتهم المنن باتصالها، حتى كانوا من حالهم في بهتة معها سكتة، وحيرة معها دهشة وخجلة، إلى أن ثبتت

أقدامهم، وانطلقت بالثناء ألسنتهم، وطابت أنديتهم، وأرجت بمسكيات الرضا والحمد أفواههم، وكانت تحيتهم فيها سلام تسليم، وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين الملك الرحيم.

وانتهى المثل وهو صحيح، ولكنه كما تراه إشارة وبلوغ، وتحت الرغوة اللبن الصريح. واعلم أن الأمثال المحققة ألواح وأنها في الكلام أرواح، وأنها من باب جمع الكثير في القليل وإدخال الواسع في الضيق، ولم يعط أحد من فهم إشارتها، وفقه عبارتها، إلا على قدر حياته وتروحن صفاته .

فرحم الله عبدا أخذ بحضرة حسه من غيبة نفسه، وكنوز عقله من ظلمة جهله، وسمع فوعى، وكان حيا من الأحياء يقيم الفحوى ويميز المعنى ويجعل النور الأزلي، والسر المثلي، فطرة روحه، وغذاء نفسه وريحه، إنه المنعم الكريم، البر الرحيم.

الـفـج الـعـمـيـق (202)

جاء من طريق خبري مرفوع *أن ساق العرش عليه مكتوب ، لا إله إلا الله محمد رسول الله* (203)، وجاء *لاتفضلوا بين الأنبياء*(204)،و*لاتخيروني على أخي موسى فإني أكون أول من تنشق الأرض عنه ، فأجد موسى متعلقا بساق العرش*(205)، وفي الخبر الثاني*بقائمة العرش* (206)، وكيفما جاء الخبر، فقد صحت الإسمية وثبت الأثر. فإن ساق العرش هو <الفج> العميق، وسر الحق من حيث وقف أهل التحقيق، وهو في مقام وجوده ومركز عموده : عمود الإمساك وسر الإرسال<و> الإثبات، والنور المنفهق

---

(202)- يريد المسلك البعيد وقد قصد به ساق العرش الإلهي التي يعتبرها ركيزة الوجود من الفلك الأدنى إلى المستوى الأعلى ، وعن نورها قامت كل قائمة ماسكة في الوجود كله وعليها يكون المعراج . (انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص. [110]) .

(203)- ذكره القاضي عياض في كتاب الشفا بروايتين : الأولى رواية الأجري على لسان آدم ، والثانية رواية ابن قانع القاضي عن أبي الحمراء ، ويسند فيها القول للنبي ص عند حديثه عن الإسراء (الشفاء، الفصل الأول من الباب الثالث من القسم الاول ص 115 . ط. 1318هـ) ، كما رواه الحاكم في مستدركه من حديث عمر(ج615/2)، وكذا البيهقي عن عمرفي "دلائل النبوة" ج489/5 ؛ وانظر الهامش 421 من التحقيق .

(204)- سبق تخريجه في الهامش 88 .

(205)- سبق تخريجه في الهامش 89.

(206)- بعض حديث رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري (باب فضائل موسى).

عن الأنوار، والمشرق سناه على كل دار وقرار، ملأ الوجود عهدا وقوى وعزا وألزم الحول لنا فأبرم [60] ورسا.

فهو ظاهرلباطن نزيه عن الشبيه، رفيع عن المثيل والتكييف، لا موصوف بغير ما وصف ولا سمي بغير ماسمي فيعرف، قال الله تعالى :*يد الله فوق أيديهم،*(207)، وقال:*بل يداه مبسوطتان* (208)، وقال :*ونفخت فيه من روحي*(209)، وقال: *ويحذركم الله نفسه،* (210)، وكذا في الوجه والسمع والبصر، إلى ماجاء من ذلك في الخبر من ذكره عليه السلام اليمين والقدمين والعينين والأصبعين وما شابه ذلك من الذكر ولم يصل إلينا خبر صدق يذكر فيه ساق ولا ذراع ولا غير ذلك من نحوهما إلا ما جاء فيه من الأخبار المشكلة ، والأحاديث المرسلة، ولكنه ذكر ساق العرش وأشار صلى الله عليه إشارة مقدسة الحضور معززة هي التوفيق فذكر النور الحق فقال :*ساق العرش*، وإشارات حقيقية هي قوام ذلك الحق وحياته، وإمساك ذلك النور وصلاته، يفهمها أهل التحقيق، ويتبعها أدلة الطريق، وهنا لؤلؤة مكنونة وجوهرة نفيسة مكنونة سيأتي ذكرها في موضعها إن شاء الله تعالى.

واعلم أن هذا الروح الأقدس، والنور الأطيب الأنفس، يفترق في ذاته، وطيب حياته، إلى ظاهر وباطن. فما كان منه باطنا فهو روح المعراج وهو قائمة عمود الوجود من المركز الأسنى، إلى المستوى الأعلى والمرتقى الأقصى، وهو منفصل الدقائق إلى معارج لا تحصى، ولا يعلم عددها إلا الذي يعلم السر في الأرض والسماء. وما كان فيه ظاهرا فهو روح البراق وهو روح نوراني، ونور جسماني، وجنس جناحي حيواني، على صورة هذا الجنس الحيواني، ومنفصل أيضا في ذاته إلى دقائق لا تحصى، ولا يحصيها الإستقصا، ويسمى اليوم في المقامات، والمنازل الدرجيات براقا. ثم اذا كان العود واستقرت القراريات ، سميت أفلاكا إفاضيات، واستقرت بأعلى الدرجات، وكان لمرآتها المحيات، على نزغة الأفلاك الإراديات، وصورة الأجناس من الإختيارات، ونورها هو الذي ينفذ اليوم في روحانيات [61] هذا الجنس الحيواني، والمركب الإنساني، مثل: الخيل والبغال وسائر الانعام وغيرها من الإنسيات، والوحشيات، ولذا لها من السرعة والخفة مالها. فمن كان من ذلك <إنسيا> أنشئ على صورة براق الإنس، وما كان وحشيا كان على

---

(207)- الآية10 من السورة 48 : الفتح .

(208)- الآية 66 من السورة الخامسة : المائدة

(209)- الآية 29 من السورة 15 : الحجر، والآية 71 من السورة 38 : ص .

(210)- الآية 28 من السورة الثالثة : ءآل عمران .

صورة براق الجن (211).

واعلم أن لهذا النور الظاهر الذي هو ذات البراق وهو لمع براق الجناح، وهو نور حلة الرفرف الأخضر الذي يتجلى فيه الروح الأمين جبريل عليه السلام، والرفرف الأخضر نور (212) قلوب المومنين، وربيع أرواح الموقنين.

قاعدة التأسيس ولؤلؤة التنزيه والتقديس

قال الله تعالى :*من الله ذي المعارج،-. تعرج الملائكة والروح إليه* (213)، والإسم الذي هو//ذو// المعارج : حي قيوم، محتجب بنور//القدم// العلي وروح الأمر المحيط العزيز، محيط النور عزيز التنزلات، ولي المحيا والممات (214).

وما من ملك كريم، ولا عرش عظيم، <1> ماله <1> وجود كان أو يكون على سابق العلم القديم، إلا استشملته هذه الإحاطة القَدَمية، والإنارة الأكرمية، وهي الذات

<1>- في "ش" : «الاله» أما في "ل" فهاته الصفحة [61] والتي تليها [62] مبتورتان ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

---

(211)- يعتبر ابن قسي "البراق" من الكائنات البرزخية ، أي من عالم المثال والخيال المنفصل . فهو في الدنيا (اليوم) يسمى براقا يفيض على مركوباتها (الخيل والبغال والحمير وسائر الأنعام) وحيواناتها فتتحدد وفقه سرعتها. وفي الآخرة يسمى أفلاكا تكون عنها لمعات (ألمحيات) تبرق لك بما تريد أن تظهره لعينيك وأنت في مقرك من غير معراج ولا ارتقاء . (انظر : ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [110]) .

(212)- "الرفرف الأخضر" ورد ذكره في أحاديث المعراج على أنه المقعد الذي استوى عليه النبي بعد اختراقه السماء السابعة وسار به في بحار الأنوار ، مخترقا حجب الأسرار ، فقرب إلى حضرة العزيز الجبار. (أنظر : الإسراء والمعراج رواية ابن عباس ، ص 26، طبعة المكتبة الشعبية ، بيروت . د . ت) .

واللون الأخضر في الفكر الصوفي رمز للعالم الروحاني ،ومعلوم أن هناك علاقة كيفية بين النور واللون ، فالنور يظهر اللون.

(213)- الآيتان 4.3 من السورة 70 : المعارج .

(214)- اعتبار ابن قسي أن إسم «ذو المعارج : حي قيوم » هو تأكيد لمقولته الأساسية-في الأسماء -الناصة على أن كل إسم مسمى بجميع الأسماء .

وإسم "ذو المعارج" -يقرر ابن قسي- « محتجب بنور القدم العلي» الذي ذكر ساقه في "الفج العميق"، ويقصد بنور القدم «ظاهر القدم وهو ذاته»، أما قوله : « وروح الأمر» فالمراد باطن القدم الذي هو حياته (أنظر: ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [111]). ولما كان الظاهر (نورالقدم) ضمن محيط الباطن (روح الأمر) فإن هذا الأخير «محيط النور»، ونعته بـ«عزيز التنزلات ، ولي المحيا والممات».

<1>المزور<1> (215) الخلاق العظيم القدير، وما للخلائق سبيل إلى علم ما فوق ومعرفة ماعلا، جل ربنا وتعالى، هو المفصل <2> القدمي <2> إلى المستوى الأرضي ذات التنزلات والتجليات، ومرآة صور العلا والمستويات (216)، إليه تنتهي الخلائق، وعنده تتحقق الحقائق، فيرى عيانا ويكلم كفاحا. وإلى هذه الذات الحق والقدم الصدق الإشارة <3>النبوية <3>، في التكليم العزيز والرؤية <4> العلية <4>، وهو المراد المعني في هذا الإيضاح <5> اللمعي <5> والإنشراح البرزخي متى جاء// السبوح القدوس//الحي القيوم (217) الباطن في وجوده، القائم في موجوده (218)، اللازم (219) الذي لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، والذي هو الواحد القهار والعزيز الجبار، فلم ينزل له ذكر ولاتنزيل في شيء من صفاته، ونزاهة ذاته، وصف [62] فالنورأقدس والعلق أنزه، والقدس أعلى وأوجه، وهو ألف <6> التنزيه (220) وفرق باء القدم <6> النزيه (221).

<1>- في "ش" : «المرموز» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [111] .

<2>- في "ش" : «القدسي» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [111] .

<3>- في "ش" : «النورية» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [111].

<4>- في "ش" : «العلمية» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [111].

<5>- في "ش" : «المعمي» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [111].

<6>- في "ش" : «ألف التنزيه سم القدم» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [112] .

---

(215)- «يريد الذات المرئية في الدار الآخرة» (ابن عربي :مخ.ش.خ.ن.ش.ص(111]).

(216)- يقصد به المفصل القدمي إلى المستوى الأرضي «التجلي على صور العقائد في العالم البشري، ويقول ابن عربي:«المفصل هو العلامة التي بين الحق وعباده التي تعم قوته لها فلا يعرفونه إلا متقيدا، وبذا وردت النصوص والصحاح».(مخ.ش.خ.ن.ش.ص [212]).

(217)- السبوح : المنزه عن الإدراك. القدوس: الذي لا يتغير بالنزول إلى خلقه من عزة جلاله وكبريائه. الحي القيوم : الذي قام به كل شيء.
والمقصود من كلامه أنه متى جاء ذكر الذات ذكرت الأسماء العلية والصفات الأقدسية مادام كل اسم جامع للأسماء .

(218)- يريد أنه يستدل عليه لأنه ظاهر في موجوداته ،ولا يدرك في ذاته ، لأنه باطن بذاته.

(219)- اللازم = الذي يلزم عنه من كونه إلها.

(220)- أي لاتجوز عليه الحركة، ولاتتعلق به المعرفة (انظر: ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [112]).

(221)- يشرح ابن عربي"فرق باء القدم النزيه"فيقول:«يريد أنه فوق ما تجلى به إلينا فإنه لولا تجليه [تعالى] في القدم ماثبتنا ، فالقدم أثبتنا لأن حقيقته الثبوت ، وكنا عنها بالباء وعن الحق بالألف، يريد أن مرتبته منا مرتبة الألف من الباء» ، (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [112]) .

ومن ههنا (222) <1> بطنت <1> الأسماء والمسميات، وانتشرت الأعلام والمعلمات، فلم تسمع القلوب ولا أدركت الأبصار، ولا جرت الألسن ولا حوت الأذان، ولا أحست العقول ولا اهتدت الأذهان. وإنما هو حجاب صدق على ظواهر الأسماء الحسنى والصفات العلى، وحقائق بواطن رهبوتية موصولة في هذه الدار إلى معرفة الحق سبحانه منزلة إلى وُسع التعلق النطقي وقدر ما تحتمله عقول الخلق، وتجري به ألسنة الصدق. تلك موصلة في تلك الدار الأخرى والحضرة الأبهى إلى معرفة حقيقة ذلك الحق التي لم يسعها النطق ولا احتمل سمعها آذان الخلق، فسبحان من تنزه ملكوته عن مدارك الأبصار، وتقدس في جبروته عن بالغ الأفهام والأفكار، لا إله إلا هو العزيز الغفار ، الجبار.

واعلم أنه من يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات، وتروحن المعالي والدرجات، تتبدل الأسماء غير الأسماء والصفات غير الصفات، وتروحن <2>الأكوان<2> والأصوات، فيرتفع اللفظ والمعنى ويرفع الإسم والمسمى إلى ما هو أقدس وأحيا وأعذب في القلوب وأحلى، ولا يبقي من كلام المتكلمين شيئا ولا من الخلق أجمعين، إلا ما يرجع إلى اللسان العربي المبين، يعرب الكل بلسان عليين، ويلحن بأوزان كلام رب العالمين. ولا يبقى من كلام هذه الدار في تلك الدار ولا من رسومها، إلا روح ما ولج بينهم المعنى، كما لا يبقى من هذه الدار في تلك الدار من تلك الدار ولا من إعادة الأجسام في إعادة الأجسام، إلا لمح ما وروح ما يعقل به النشأة الأولى (222م).

وتقريب ذلك للحس أن الملكوتية في ملكوتيتها، والبرزخية في روحانيتها، <3>لاتوصف<3> بعقل ولا علم ولا بيقظة ولا فهم، ولكنها <4> توصف <4> بالحياة وتروحن الذات، فالحياة في الملكية نورها العقلي والتروحن في البرزخية نورها الذاتي.

<1>- في "ش" : «تطيب» والتصحيح من مخ . ش . خ. ن. ش ص [112].

<2>- في "ش" : «الا كان» والصواب ما رجحناه.

<3>- في "ش" : «لاتصف» والصواب ما أثبتناه .

<4>- في "ش" : «تصف» والصواب ما أثبتناه.

---

(222)- أي من كون بطون الذات بطنت الأسماء والمسميات ، فلا تعرف منها إلا آثارها.

(222م)- واضح هنا أن ابن قسي لا ينكر البعث الجسماني ، وهو في تصوره له يساير ما قرره الغزالي-في "تهافت الفلاسفة" ص 299-303 (تحقيق سليمان دنيا) ؛ وفي "المقصد الأسنى" ص 79.78 - من أن الإنسان مادام هو بنفسه لابيدنه، فإن الأجسام التي ستعاد للأرواح تكون مخالفة لأجسامنا هاته مخالفة اقتضتها ضرورة البعث والخلود.

وانظر ما كتبناه في المبحث الثاني من القسم الأول من الدراسة حول علاقة الروح بالبدن لدى ابن قسي.

ولمثل الكلام الملكي في البشري والكلام النبوي في التبعي كان من كلامه [63] عليه السلام إلى أهل بيت يعظمونه، فيدعولهم بالبركة، وإكثار الخير :*أكل طعامكم الأبرار وأفطر عندكم الصائمون، وغشيتكم الرحمة ونزلت عليكم السكينة، وذكركم الله في من عنده* (223). فانظر هذا الكلام وتدبره ترى فيه من الجزالة وحسن السكينة وتلامع المعنى، وإيجاز اللفظ وتلألؤ المائيه ونفاسة النظم، فإذا حققت وجدته روحا روحانيا جامعة، وحياة سارية، ثم انظر إلى قوله :* أكل طعامكم الأبرار وأفطر عندكم الصائمون*كم جمعت من معنى وأحرزت من أبهى، لم يترك لداع ما يدعو به في معنى بكثرة الخير وتيمن النعمة، وملء اليد وخلف النفقة ، وإكثار الرزق وتضعّف البركة، وغير ذلك مما يدعو به الداعي في المعنى وتستعمله الألسنة في الغرض. وكذلك إذا أمعنت النظر في تنزيل السكينة، وغشيان الرحمة وذكر الله عز وجل في من عنده تجد ذلك جامعا كافيا، وبلاغا شافيا، كذلك قال صلى الله عليه وسلم *أوتيت جوامع الكلم وعلمت فصل الخطاب* (224) ، فانظر إلى كلامه في هذه الدار ورجاحة وزنه بكلام الغير ترى كم تعدل اللفظة وكم ترجح صحته، ثم قسه بكلام الروحاني في تلك الدار تجده ما ياتي بعده إلا كمالو أطعمك اليوم طاعم أبله غافل لا يعرف قدر ما في فطر الصائم عنده وأكل البر طعامه، فيقول له هذا الكلام ويدعو له هذا الدعاء، إنك لا تراه إلا في حيرة ولا تدعه إلا في عجز وفكرة، تقول : أنا أطعم وأبر وأكرم، ثم تقول له: أكل من طعامك <1>البر<1> وأفطر عندك أهل الصوم، كذلك لو نزلت إليه ذلك القدر كلمة من كلماته في دار حياته، ومقام برزخياته، لزال حسه، وضعفت نفسه، إلا أن يؤيده الله بروح منه، وعلم من لدنه، ويمد إليه سرا من برزخيته، ونور<ا> من ملكوتيته، فيرى الكلمة وما نتجت، واللفظة الواحدة وما جمعت.

واعلم أن الكلمة الواحدة [64] من الكلمات البرزخيات، الملكوتيات، بوسعها إسماع الثقلية، على ماهي به من نور حياة في البرزخيات الملكوتية، والتوسعيات الرحمونية، ثم يتكلم في تفسير لفظها عمرالدنيا إلى أقصاه، وما مدت من ذلك إلى بعض فحواه، ولا قدر الخطرة في كيفيته ومعناه. كما أن رجلا من الناس لو كشف له عن لمحة برزخية يدركها من روحانية البرزخ ونورانية الملكوت، فيحدث الناس بما رأى

<1>- في "ل" و "ش" : « الغير » وقد رجحنا ما أثبتناه لسياق الكلام .

---

(223)- أخرجه أبو داود من حديث أنس .

(224)- متفق عليه من حديث أبي هريرة .

ويخبرهم بما عاين ووعى، ثم يعمر عمر الدنيا ويمد بالسنة القرون الأولى لما وصف عشر ما يعاين ولا أخذ بقدر الذرة مما رأى (225)، فكيف بكلام عليين وصفة أوزان كلام رب العالمين ؟.

وأما ما جاء من ذكر القدم الصدق، من ذكر التفصيل الحق، وما تقدم من ذكر الأصبعية والسمعية والبصرية، وغير ذلك مما جمعتنا فيه الإسمية، وساوت بيننا فيه الحكمة العلية، فليست إلا أسماء تنزلات ، وفصل في أنوار وتجليات. فكل مفصل فيه فاصل في نور ربنا جل جلاله، على صورة علمه بنا، وجعله حجب تجليات لنا، وصورة تنزلات إلينا، وأما هو في ذاته، وعلو صفاته، كما وصف نفسه، ونعت قدسه، فهو : السبوح العلي الكبير، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

فأما اللؤلؤة المكنونة (226) التي استخرجتها العامة من الأعماق، واستنزلتها الخاصة من مستويات الآفاق ، فهو ما قالوا : إن ساق العرش عالم العلو وسر الملإ القوي القائم بكل شيء، وهو في نسبته الأقدسية، وإسميته المعنوية، مرآة المرائي (227) ومشكاة أنوار المعاني (228)، وحياة أرواح المعارج (229) والمراقي. وإليه يبلغ تقدير الكيف وعنده يقف العلم في تصريف السنين والشهور.

---

(225)- يميزابن قسي بين مقامين للكلمة : المقام البرزخي ، والمقام الحسي . فالكلمة البرزخية إذا أخرجت للحس بالعبارات تعددت الى كلمات تكاد لاتحصى كثرة ، فهي بالنظر إلى البرزخ كلمة واحدة ، وبالنظر إلى الحس كلمات كثيرة فالكثرة تندرج في الوحدة ، تبعا لاختلاف المقام ، وهذا طبعا من باب " جوامع الكلم".

(226)- اللؤلؤة المكنونة: المعنى الذي أريد لساق العرش (انظر : ابن عربي: مخ.ش. خ.ن.ش.ص [113]).

(227)- مرآة المرائي : غاية النظر في البرزخيات .

(228)- أي مستقر انوار المعاني العلمية ، والحافظ من الشبه النظرية ، والخيالية ، كما تمنع المشكاة الرياح عن المصباح فلا ينطفئ . (أنظر : ابن عربي : مخ.ش. خ.ن.ش.ص [114،113]).

(229)- لقد اعتبر ابن قسي "ساق العرش" أصل المعارج كلها، وجعلها في قاعدة التأسيس معراجا ، ونسبها إلى عالم العلو ، وسرالقوى القائمة بكل شيء.

فقيام الموجودات إنما هو بساق العرش. ويرى ابن عربي أن العرش عند ابن قسي: «عبارة عن الملك ، وهو أحد وجوه محتملات هذا اللفظ في الوضع . والملأ كل ما سوى الله على التحقيق، فلهذا سرت قيوميته في كل قائم بكل شيء في الملك» (مخ.ش. خ.ن.ش.ص. [113]) .

وماجاء من ذكر <1> القدم <1> وغير ذلك من المسميات، فهو مثل مضروب-على نحو ما يجوزه الرسوخ السرياني من اتصاف الذات ، وتوجيه النظر العبراني، من التصور الروحاني -من الأسماء والمسميات، [65] فإذا قلت : ثم القدم (230) الصدق : قيوم حي، محيط بكل شيء، علام خلاق، عزيز حكيم، كذلك إلى منتهى في النور الأسمى والصفات، وجميع صفات الذات، فقل : إن ثم ما يحمله القدم فصلا في الحياة كذلك فصلا بعد فصل، كما تحملنا القدم في حقنا من مفصل الساق، وما <يحمله> عضو بعد عضو، ولله المثل الأعلى والصفات الحسنى. وإذا يحتمل لك ذلك بحيث لاتزل قدم الثبوت في موضع الثبوت في موضع التنزيه والتقديس.

فاعلم أنه إذا انقضت الآباد في الترقي في حجابيات القدم وتنزلاته، وتلاحق المنازل والدرجات بتجلياته، وتنفس صحيح الإحسان في ملكوت الرضوان، وطلعت نجوم الإنعام في سماوات الكرم والإمتنان، تجلى العزيز الحكيم الولي الحميد في حجابيته التي تحملها حجابية القدم على الجود والإفضال والكرم، وانتقال من حضرة أعلى إلى حضرة أعلى وبهجة أسنى وأبهى. وإلى هذا الإسم المكنون، والسر المصون، الإشارة بقوله عليه السلام :*ساق العرش*. وعالم الساق من أطراف نوره وسريانيات صورته وهو ذو المعارج العلى، والسبحات والقدسيات الجلى، والنور الذي هو نعيم القدس والروح والحياة. فإذا أدرك درج الترقي بمنازل عليين، وحياة الخلق حضرة القرب الثاني (231) من رب العالمين، تنزلت حجابية بهذا الإسم الحي القيوم السبوح القدوس الذي به طاب التنزيه، وراق التقديس إلى حجابية القدم الصدق فتجلت في بساطها العلي إلى الخلق،

<1>- بياض في "ل" و في "ش" : «ذكر اللسان» والصواب ما أثبتناه.

---

(230)- ينص ابن قسي على أن القدم حامل لجميع النشأة «فهو الحامل ، وسماه بالأسماء الحسنى ونعته بجميع أوصاف الذات ، وجعله مثلا مضروبا لله تعالى الحامل لكل شيء ولله المثل الأعلى » (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [114]) .

(231)- «إذا انقضى زمان الترقي، وتنزلات التلقي التي تكون في هذه المعارج في حجابيات القدم المذكور، تجلى العزيز الحكيم تجلي جود وإفضال وإكرام، فكان انتقال من أعلى إلى أعلى» وهذا التجلي هوالذي سماه ابن قسي "حضرة القرب الثاني"، وبعده «تتنزل حجابية الإسم الحي القيوم السبوح القدوس»، وتستمر التجليات، والترقيات، على التتالي إلى مالا انقضاء له ولا انتهاء (أنظر: ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [114]).

وكانت له سنة استواء وترق إلى الفوق، من غير زوال عن قبضة القدم العلي، وبساط الأقدس العلوي. كذلك إذا انقضى أبد، وتم أمد، نزل نور على هذا النور الأعلى، وكانوا في قبضة القدم بنور حجاب أسنى، وقدس إحاطي أبطن وأحيا، كذا أبدا مزيد بعد مزيد، وتجديد موصول بتجديد، حتى إذا انتهت الآباد بالتجليات، والبواطن متسعات ومستويات، ليس لها منتهيات، وإنما هو [66] قدس ينبوع ونور كله لموع، ولا يزال الإستواء بالدرجات والترقي في التجليات، ولا خروج عن قبضة القدم في الحجابيات الظاهريات، والباطنيات، إلى ما لا انقضاء له ولا انتهاء، وربك يفعل ما يشاء.

فصل من اللؤلؤة في تنزيل الحقائق ، وتفصيل الدقائق.

إعلم أنه ما تقدم من ذكر القدم الصدق، فإن في تجليه الحق الذات المحيط بجميع الخلق ، فإن ما لله من أسماء مسميات، وصفات مقدسات، وأسرار قدس مخزونات، مسميات في أسماء مكنونات، ومستويات، وطباقيات، وتجليات، وتنزيلات إحاطيات، وغير ذلك من إحاطيات حجابيات، ومثاليات إراديات، وما نُظر في مرآة العلم القديم من صور المعلومات، وسُطر في صفحات الوجود الحديث قبل وبعد من حروف الموجودات، لم تخرج عن هذه الإحاطيات القدميات والمنتهيات الصمدية.

وإذا تقدر ذلك، فاعلم أنها نور النور الأزلي، وحقيقة الحق الكوني والخلق البشري الملكي. فنقول-على فرض التقريب والتنزيل والتمثيل والتبيين، ولله المثل الأعلى في أسمائه المسميات، وكلماته التامات المقدسات - : أدم الحق في بيعة الملكية وعز الملكية ذات جمعت أعداد بنيه ومن انسل منه دقائق في صلبه كما كانت إذ أخذ عليها ميثاقها الروحاني أولا قبل ميثاقها الثاني، أخذ والقدم العلى الحقيقة العلوية. كذلك الحق ذات جمعت أعداد صور تجليه، وحجب <1> تنزله وتعاليه<1>، أسماء مسميات، حقائق في عظمة الإحاطية كما كانت إذ أخذ ذلك الميثاق على تلك الصور

<1>- في "ل" و "ش" : «تنزليه وتعليه » وقد رجحنا ما أثبتناه .

الحق. فإذا قدرت <1> الأدمية <1> في نفسها و<2> وتبعيتها <2> صورة ذات جمعت <3>النسل <3> كله دقائق في الصلب صورا برزخيات وتنورات، فقدر بأن القدمية في ذاتها صورة عظيمة إحاطية جمعت الأسماء كلها حقائق في القدم صور تجليات ومنزلات. فهذه جسد وهذه روحه [67] وتلك علوية وهذه سفلية.

وإن قدرت الآدمية وتبعيتها خلقا مفصولا ونشءا معدودا، فقدر القدمية صورة تجليات، وحجب تنزلات، حقا فاصلا وأمرا متنزلا. فكل يسري في تقدير تقديره البشري وتحققه الملكي حقيقة علوية من هذه الذاتية القدمية الأقدسية هي التي تتولى حسابها ، وهم ملائكة الحساب بثبتها بحسابها يوم حسابها، ويجازيها ويسكنها في دار خلدها وجنة نعيمها، وتتجلى لها في دار عزتها وبهائها، ونور سنائها، من يوم مزيدها وتكريمها. فإذا كان يوم القيامة وكان تقدم المؤمن وتأنيسه، وعرض العمل وتبيينه، يضع الرب كنفه عليه فيقرره ويكرره فيقول : رب أكرمني ! ويذكره فيقول له : تذكر عبدي يوم عملت كذا وقلت : كذا، أنا سترتها عليك في الدنيا وأنا سترتها عليك في الآخرة كما جاء في الحديث (232).

واعلم أنه إذا وضع كنفه على العبد الواحد فقد وضع كنفه على الكل دفعة واحدة(233)، ومقرر تلك هذه الحقائق الربانية ، من هذه الذات القدمية الإحاطية ، من

<1>- في "ش" و "ل" : «الاسمية» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.

<2>- في "ش" و "ل" : «بيعتها» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<3>- في "ل" و "ش" : «النسك» وقد رجحنا ما أثبتناه .

---

(232)- ذكره القرطبي في التذكرة ج 299/1 ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، نقلا عن إسحق بن ابراهيم الختلي الذي رواه في كتابه "الديباج" بسنده عن أبي هريرة؛ كما أخرجه مسلم في"صحيحه" (كتاب التوبة) بلفظ آخرعن صفوان بن محرز وفي رواية أخرى عن أبي ذر ؛ ورواه البخاري في "صحيحه" (كتاب الأدب ، كتاب التوحيد) .

(233)- تأكيدا على وجود الكثرة في عين الوحدة ينص ابن قسي في هاته الفقرة على أن الله في الآن الذي يضع كنفه على العبد، يضع كنفه (ظله ، حرزه) على الكل دفعة واحدة لأنه في مقابل كل عبد في الآدمية إسم في القدمية . وبذلك يكون الحساب والسؤال وما يترتب عنهما دفعة واحدة، مصداقا لقوله تعالى:*ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة،* (الآية 27 من السورة 31: لقمان). ويضيف ابن عربي لدى شرحه لهاته المسألة، فيقول: «كنفس واحدة ، وماهي نفس واحدة، وأحسن ما في هذه الحالة من المثال في عالم الدنيا كون كل مصل يناجي ربه في الآن الواحد من غير مزاحمة ولاغيبة ولا تدرج ولاتبعيض». (مخ.ش.خ.ن.ش.ص. [115]).

حيث التنزيل الرباني والتجلي الإنساني، والتدلي وذلك أن يتجلى كل إسم مسمى من هذه الأسماء الحقائق الربانيات، القدميات، إلى كل إسم مسمى من هذه الدقائق الإنسانيات، والتبعيات، فيضع كنفه ويقرره وينزل له العرض ويقربه، فتقع الذكرى وينزل الرضا وتحق الزلفى وتتم كلمة الله الحسنى، كل ذلك في حال واحد ودفعة واحدة فيقضى الأمر كله لحينه من غير تبعيض في الذوات، ولا تعدد من حيث الفصل في الأسماء المسميات ، إلا جملة واحدة بكلمة واحدة كتكلم رجل واحد قال عز قوله*ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة،* (234) .

واعلم أنه لا يتبعض صمداني الذات، ولا يتعدد فرداني الأسماء المسميات. فإن في أنفسنا مثلا لمن أبصر، وذكرى لمن تذكر، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:*أخذ الله ميثاق النبيئين وقضى القضية الإرادية وعرشه على الماء*(235)، وهذا عهد الروحانية الأولى كما [68] تقدم، وأنه لما أخذ منهم الإرادية على أكمل صورها، وأتم صفاتها، من حيث الروحانية الأحمدية، والأزلية القدسية ، وكان من أمر العهد ما كان ثم الرد في الصلب إلى كائنة الأكوان، ثم لم تنقص زهرته ما أطلعت من نوار، ولا استزادت شمعته بما استزادت من أنوار، وربما كانت الكمية قبل الأخذ وكانت بعد الرد وكما لا تتبعض قبل ولم تتعدد، لم تتبعض حين الأجلية ولم تتعدد. وما كان من صور الأنوار عددا لنفسه وجنس الدقائق فصلا في حقه، فليس فصل من جهة المثال العبدي ولا عدد من حيث التواصل الطبيعي، فإن النور ممسوك على محله بالطبع مردود على مكان فصله في الغيب لما لله سبحانه في ذلك من الحكمة البالغة، والبدعة الظاهرة إلى أن يبلغ الحكم الأخروي فيكون هناك أحكام مقدسات، وسنن فردوسيات سبوحيات، فتنقض طوابع وختامات، وتنفصم عرى وإمساكات، وتخلف أنوار وأنوارا في البدايات، والتجليات، والتنزلات الدحية، والتصرفات الملكية، والتلقيات الإسرافيلية النومية، والعزرائيليات الكلية.

---

(234)- الآية 27 من السورة 31 : لقمان.

(235)- أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" من حديث أبي إمامة.

عبرة من حل رموز الدقائق ، وفك معميات الرقائق

قد نظر بعين لبه، وقلب إليه مرآة قلبه، لم يشتبه عليه تقدير، ولا أظلم عليه في عينه نور ولا تصوير. وإن الكل منهم لعلى أحوال من تنزلات ومعارج وتدليات، وقيام الأمر في صفحات المشارق والمغارب، وطرقات المقادير والرحائب، تحفظا على الأشباح، لتنسخ وتثبت في الألواح، وقبض وموت لأنفس ولأرواح وغير ذلك من إظهار الأعيان، وإخراج الأكوان تصريف الأيام والأزمان، كل ذلك بأمر العزيز الديان، وقدرة من لا يشغله شأن عن شأن، ومع ذلك فان كل واحد منهم لتقام شهادته، وتنضاف عبادته، ثم ينزل عن مقدس أفقه، ومقعد صدقه، ورابطة [69] نسكه وربقة رقه. وإذا كان الأمر كذا في المثل المضروب لنا في أنفسنا، وطبع ذواتنا، وخدمة ملكه ما بينه وبيننا، فكيف بالذات العلي والقدس الصمدي ؟ وقد ضرب لنا مثلا من نوره، ونفخ فينا من روح أمره، وجعلنا على صورة رحمانيته وبصفات ربانيته، ونزل إلينا كل ليلة إلى سماء الدنيا ليعلمنا من علمه ويفهمنا من أمر نفسه وقهر حكمته، فشهد له بشهادة الصدق أنه الله الواحد الحق، وأنه هوالذي وضع الوضع وخلق الخلق، وقد شهدت له قبل وبعد شهادة الإجماع وكلمة الرسوخ أنه مع التنزيل الليلي، بالمستوى العلي، وعلى العرش مستوي وأنه لا يجوز عليه عز وجهه لا تحول ولا تنقل، ولا بديموميته تنزل ولا تبدل، وإنما هي ملك سنن في التجليات ، وأحكام في التنزلات. ومن عدل من الأسماء والمسميات ليعبر هذه اللجة من هذا البر، ويقدر هذه الحكمة البالغة بحق القدر، -والله المقدس بواجب التقديس- إلى فردانية ذاته ، وربانية أسمائه وصفاته، أن يكون له شبيه من نوره أونظائر من أحد خلقه. وهذا الباب من الحقائق والدقائق، سر من أسرار الله المكنونة، وعلم من علومه المخزونة، أرصده الله لوقت خروج علم اسمه الباطن على المقادير المقدرة والمقاييس المحكمة من إسمه الظاهر لتتم الحكمة على وجهها، وتكمل السنة بفرضها، فمن افتتح به فتح ومن استضاء به استوضح وانشرح، وإن ربك لهو الحكيم العليم.

فصل الزمردة (236)

إعلم أن الحياة المكنونة النورانية القيومية التي تجلت لآدم تعزيزا له وتوقيرا،

---

(236)- الزمردة : رمزلحياة آدم التي كان بها في أحسن تقويم .(انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص . [115]).

وشهود<1> مقدسة وحضور<1>، حتى كان ربانيا لايضل ولا ينسى، قيوميا لا يكل ولا يعيى. كان نور إسمه المكنون وسر اسمه العظيم المخزون في القدس حياة تكون به ونور صفات يبصرها العيون، وإليه سجد [70] الساجدون ما في السماوات وما في الأرض من الخلق أجمعين.

ولما أراد الله أن يظهر كماله على خلقه، وأن تلك الصفة ألا في حقه، وأن يعلم يقصّ الحدث وبما رأى الطيب في دار المحنة من الخبث، قبض تلك الحياة عنه وحجب النور بالنور الأزهر الذي كان أسرج منه ثم امتحنه واختبره فيها وأمره، وخوفه وحذره، وبين له كل البيان وبصره، وهو يعلم أنه قد جرت سنة ما في سنن الوفاة، وقبض الصفات العلية الماسكة للحياة. ولا يثبت للمحنة، ولا يصبر عند الإختبار إلى نار الفتنة، ولا يقوم لواردات الذهول في الغفلات والنسيان التي تزل بالأذهان، ولكن ليعرف كماله، ويقدر جلاله، ويرى حكمته، ويقوم على هذا الوضع الإختباري سنته وتتم فيه كلمته، وتجري السنة فيما بعد على هذا الوزن بالقسط والحكم بالعدل من اختبار وابتلاء، وامتحان ونجز الجزاء.

وكان أول روح توفي ونور طفئ وهو متصل بروح المعراج، وبهذا الروح المتوفى تتصل الأرواح المقبوضة من ولد آدم المصطفين الأخيار. وبتروحن ذلك النور تكون في تلك الدار <1> التي هي الموصلة التي هي <1> بين داري الرحلة ودار القرار. هذا الكلام الذي مشى ذكر آدم الروح الذي كان به عند السجود، وقبضه عنه واتصاله بروح المعراج حين العصيان (237) قد أشارت المحمديات بأوفى من هذا المعنى، وإليه المصير إن شاء الله تعالى.

وكذلك الروح الملكي الذي كان به إبليس قبل الإبانة، كان من أقدس الأرواح وأسناها وأنورها، وكذا كان في أرفع المقامات وأعلاها، وأسنى الدرجات السماويات وأسماها، فلما كانت المحنة والإختبار، وحقت عليه كلمة العذاب والصغار، كبرت منه النفس وعزت وشمخت بأنفها، وسرت وادعت <2> الجبروتية <2>، فأعرضت عن المقامات

<1>- في "ل" و "ش" : «الذي هي الموصلة الذي هي» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<2>- في "ل" و "ش" : "«الجبرية» ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

(237)- يقصد أن حقيقة آدم الروحية التي كان بها عند سجود الملإ الأعلى له التحقت بروح المعراج عند عصيانه، ويشير بها ابن قسي إلى الحقيقة المحمدية التي لولاها لما خلق آدم بل ولا كان الكون. (أنظر : ما كتبناه في قسم الدراسة عن الحقيقة المحمدي لدى ابن قسي : المبحث الرابع من القسم الأول).

الكلية. فلما انتهت في معرض الدعوى عزتها، وظهر في محل البلوى دلستها، أعرض عنها ذلك الروح الملكي [71] والنور القدسي، فانحل إذ ذاك عقاله عنها وانطلق وثاقه منها، وظهر إباه وإباقه، وبقي بلا مولى له ولا رب يرشده ويسدد حالته وأعماله. فلمازال عن حجران الربوبية، وانحل عن عنقه ربقة العبودية، قبض عنه ذلك النور الأنور، والروح الأطيب الأطهر، واتصل بنورالمعراج وعاد وضحا في نور ذلك السراج الوهاج، وبقي الجائر بفساد نفسه، ولطخة خبث رجسه، وفي هذا الروح المقبوض النور المسترد الى عرق الوميض تتحد أرواح من بني الجن وخيارهم إذا قبضت قبض الممات، فأعيدت الحياة إلى الحياة.

واعلم أن ساق العرش سر تماسك الوجود ، وروح المعراج تروحن الملكوت، فنور الساق قوام أرواح المعراج وروح المعراج حياة روح البراق، وروح البراق وميض ريش الجناح وريش الجناح بصيص حلة الرفرف، وبصيص حلة الرفرف تروحن زمردة القلوب وزمردة القلوب مهاد كرسي ملك الموت، وكرسي ملك الموت شعاع الحياة الباقية، وضياء السلام الأسنى إلى دار الآخرة.

فصل المنصة (238)

اعلم أن كرسي ملك الموت هو مشكاة الأنوار، ومدار صور الآجال والأعمار، وهو لوح المحو والإثبات، ومنصة دار الأحياء والموات، ونحل الأدواء والآفات. فإذا انقضى أجل وتم أمل ونشأ محدث وظهر، انتسخ خط وامتحى وكان قبضا واحدا ووفا‹ة›، وثبت رسم وبدا وكان بد‹ء› ونشء وحيا‹ة›. وهو عليه السلام أبدا ينزل لقبض الأرواح على رقائق من حجب كرسي هيبته، ورهبوت سطوته، وله التنزيل الرباني، والتمثل الروحاني، بالتصوير البشري الإنساني، وغير الإنساني، والتَّزَيَّا في أحوال بدئها المسنون وأحكام نشئها المعلوم رقائق ‹1› جزئيات ‹1›، من حقائق كليات. فلكل رقيقة كتب عليها الموت رقيقة من رقائق ملك الموت هي التي تتوفاها، وتقبض الروح الذي فيها، وهو في مقام

‹1›- في "ش" : «حريات» و التصحيح من "ل" .

---

(238)- المنصة : رمز لكرسي ملك الموت وفيه يظهر مدة الآجال والأعمار، وقد جعلها ابن قسي - كما يقول ابن عربي-"لوح المحو والإثبات" (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [115]).

[72] رهبوتيته لا يتحرك ولا يتزحزح، وفي مضاف ملكوته لا يترجج (239)، إذا الذات الإحاطية، والتصويرات الإمثالية، والدقيقة التي حجبت ذات عظمته، وقامت بروح من ذات عزته، صورة شخصه تام الصفات، قائم الذات، كالروح الذي تمثل لمريم بشرا سويا، والملك الذي نزل بالروح روحا قدسيا وشخصا دحيا.

فاذا كانت نفس جاء أجلها، وانقضى أمرها، تراءت رقيقة من رقائق ملك الموت لها، على صورة كسبها، وشاكلة عملها. فهي مرعّدة مبرّقة من صور الزجر والإقتدار، والقهر والإنتهار، يكاد سنا<ء> برقها يذهب بالأبصار، فيدب من سناء نورها شعل إلى جسمانيتها، ومنافس جثمانيتها، وقوى فائضة على روحانيتها، ورقائق نفسانيتها، وهي السهام النافذة التي لاترد، والأرسال الطائعة التي لا تصد، والأعوان الماضية التي لا تنثني فتكشف شمس ضحاها، وبدر تمامها، ويفيض ما هناك من نور صفات، وروح حياة، ثم يتصرف به إلى المكان الذي منه ابتدأت والمحل العزيز الذي عنه نبعت، وهو الصورة التي تراءت، والدقيقة المثالية التي ظهرت، فيكون نور أفقها وظلام سطوتها، وهو أول قميص سكنت، ومنزل حق نزلت، فثوب نعيم مقيم، أو ثوب عذاب أليم، ومنزل عز <1> ونسار <1>، أو منزل ذل وصغار.

واعلم أن صورة الحجاب التي تترآى فيه تختلف باختلاف الخلق، فصورة الحجاب الإنساني على صورة الإنسان، والحيواني على صورة الحيوان، ما كان منه إنسيا ووحشيا على صورة تسع المكان، وإليه الإشارة في قول النبي صلى الله عليه وسلم:"أخذ <2>الذئب <2> شاة فتبعه الراعي، فرد رأسه إليه وقال : من لها بيوم السبع يوم لاراعي لها غيري؟"(240). والسباع وما جرى مجراها من السبعيات الإنسيات، والوحشيات، على صورة الأفاعي والحيات، وما أشبهها من أنواع الحشرات على صورة ألسنة النيران [73]السموميات، وهي حجب من الشعب السرادقيات، واللبس

<1>- في "ل" و "ش" : «ومبار» وقد رجحنا ما أثبتناه

<2>- في "ل" و "ش" : «السبع» وقد فضلنا صيغة الحديث الذي رواه البخاري (انظر الهامش 240 من التحقيق)، مع العلم أن كلمة "السبع" تطلق على المفترس من الحيوان مطلقا.

---

(239)- يقصد ان ملك الموت لا يتزحزح عن مقامه، ولكن له رقائق «مثالية كجبريل في رقائقه النازلة بالوحي على صورة دحية وغيره، وأنه إذا استوفى مدة حياته انبعثت رقيقة مثالية على صورة عمل ذاك المقبوض فيقبض روحه فيموت، وتعود تلك الرقيقة إلى الموضع الذي منه انبعثت ـ كل رقيقة ـ صورة تامة قائمة الذات، يراها من تقبض روحه» (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [115، 116]) .

(240)- أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب أحاديث الأنبياء) عن أبي هريرة .

النيرانيات الجماليات، وكذا تطرد السنة وتنتظم الحكمة في مثله جنس بجنس ورهط مهيأ لرهط، والله العزيز الحميد، الفعال لما يريد.

تنزيل وتقريب في إحساس إبراهيم الخليل

قال الله تعالى :* كل نفس ذائقة الموت،* (241)، وجاء من خبر مرفوع أن الله تعالى قال لخليله:*كيف وجدت الموت؟ قال : كسفود حديد محمي وضع في صوف رطبة ثم جذب، قال الله تعالى : أما إنا قد هوناه عليك يا إبراهيم* (242)، فقد وجب بحكم القول الصدق أن الكأس مر المذاق، وأن قد ذيق ويذاق، وأن الخليل عليه السلام ممن ذاق ونعم وهو الخبر الصحيح والنبأ الظاهر الوضوح، ولكن ثم فرقان، وتقديرات وأوزان، وأن الله تعالى المنفرد بالبقاء وحده وأجرى سنة الهلاك والفناء على خلقه دونه. وخالف في ذلك جل جلاله بين <1> المخلوقات <1>، وفرق بين المحسوسات، كما خالف بين المنازل والدرجات، كما هو أرض وسما<ء> وحجب أفلاك علا، كذلك أوجد من حوادث باطنيات، <2> هذه <2> الكليات الظاهريات، هم : خلق أرضي وجنس ثقلي ، ونوع حيواني إنساني، وغير إنساني، وفوق ذلك عالم روحاني، وملأ علوي رضواني.//<1> وكما تفرقت الطرق بهذه العوالم كذلك تفرقت طرق الإحساسات، في اختراع الغصص والمرارات.

فإحساس روحاني للروحانيات كما يجده النائم في سنته، أو الغصة الوجيعة تغصه في نومته، فيغص منها في حال رقدته، ويتململ <ب> ذلك إلى حين يقظته، حتى إذا استيقظ لم يجده شيئا ووجد الأنس عنده فأزال ألمه، ووافاه أمانه ونعمه.

وإحساس علوي قدسي للعلوية، كما يجده الوسنان من الروحانية، وهو مالا يدركه العقل البشري إلا توهما، ولا يبلغه التحصيل إلا تخيلا وتوسما.

<1>- في "ش" : « الخلق قريب» أما في "ل" فهاته الصفحة [73] و التي تليها [74] مبتورتان.، و قد رجحنا ما أثبتناه.

<2>- في "ش" : « من هذه» وقد رجحنا ما أثبتناه.

---

(241)- الآية 185 من السورة الثالثة : آل عمران.

(242)- رواه أبو الشيخ الأصبهاني في "كتاب العظمة" عن الحسن وأسند فيه الخطاب لموسى عليه السلام بدل إبراهيم (ص 216 الحديث 476 تحقيق مصطفى عاشور، محمد السيد إبراهيم). على أن الغزالي في "الإحياء" ج 463/4 يذكر الخبر بلفظه، ولكن العراقي مخرج أحاديث "الإحياء" لم يذكر هذا الخبر .

وإحساس بشري سفلي إنسي وجني، وهو ما لايكاد أن توصف شدائده وغصصه، فكيف [74] وقد قالوا : بالغصة الواحدة منه كألف ضربة بالسيف، فما عسى أن يوصف وينعت هذا الذي لا يمكن أن يعرف ؟.

والخلق أيضا في الإحساس فرق يختلفون باختلاف المنازل والطرق ، فالفرقة الإسلامية في نفسها لا تجد منه ما تجد غيرالإسلامية، ثم الإسلامية نفسها لاتجد منه ‹ماتجد› النبوية، كذلك التبعية .

ثم النبوية في ذاتها، ومقامات إحساساتها، تختلف على حكم الكلمة وصدق القيل، باختلاف حالات التقديم والتفضيل، قال الله تعالى :*تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض،*الآية (243)، ‹1›// وهذه الدرجات في الإختصاصيات، وجب من حيث وجب تفضيل الجزئيات، من الموضوعات الكليات، وهي الحجب الظاهريات، والأفلاك العلويات. وأما مقاماتهم كلهم فعلى ومقدس نورهم سنا، خلقهم الله من الفلك السابع الأعلى كما

‹1›- لقد أورد القرطبي (ت671هـ) في كتابه "التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة" ج 35/1 [تحقيق ،أحمد حجازي السقا ، ط دار الجيل ، بيروت ، 1986] هاته الفقرات –التي حصرناها بين مائلتين // ورقمي 1 – بصدد كلامه عن «ماجاء أن للموت سكرات [...] » ذاكرا اسم ابن قسي دون اسم كتابه ، فقال :« قال ابن قسي : وكما تفرقت الطرق بهذه العوالم كذلك تفرقت طرق الاحساسات، [.......] * تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض،* الآية ، ولم يعمل محقق كتاب التذكرة على توثيق اقتباس القرطبي هذا .

ونحن بمقارنتنا بين مخ "خلع النعلين" (ش) ، ص [73 ، 74]) – حيث أن هاتين الصفحتين مبتورتان في "ل"– وبين ما اقتسبه القرطبي بإسناده الكلام لابن قسي وجدنا أن النص الذي اعتمده القرطبي أسلم وأوضح إلى حد ما من نسخة مخ "ش" التي بين يدينا ، ولا يستعبد هذا إذا علمنا أن القرطبي توفي سنة ت671 هـ ومخطوطة "خلع النعلين" (ش) نسخت سنة 741هـ –انظر: ماكتبناه في قسم الدراسة عن مخطوط خلع النعلين ومنهجنا في تحقيقه (المبحث الثاني من القسم الثاني)– ، ولهذا أثبتنا في المتن ما أورده القرطبي علِى لسان ابن قسي باعتباره التصحيح المعتمد وحصرناه بين مائلتين //ورقمي 1 ، وأثبتنا فقرات مخ . "ش" في هذا الهامش. وقد ارتأينا ذلك باعتبار أن نسخة مخ . "ش" التي نعتمدها ليست نسخة بخط المؤلف(النسخة الأم)، وهاهي الفقرات كما وردت في مخ . "ش" : «[...] وفوق ذلك عالم روحاني، وملأ علوي رضواني ، كذلك تفرقت طرق الإحساسات في اختراع القصص والمارات .

فإحساس روحاني للروحانيات كما يجده النايم بالشوكة سنه، أو العضه الوجعه او بعضه في نومه فيعض بها في حال وقدته، ويتملل بذلك إلى حين يقظته، حتى إذا استيقظ لم يجد شيئا ووجد الأنس عنده بما زال أله، وأتاه أمانه ونعمه .

وإحساس علوي قدسي للعلوية كما يجد الوسنات من الروحانية، وهو مالا يجده العقل البشري إلا وهما ، ولا يبلغه التحصيل النقلي إلا تخيلا وتوسما . =====

---

(243)- الآية 251 من السورة الثانية : البقرة .

خلق الأبدال والأوصياء، والصالحين الأتقياء، والمومنين الأولياء، والمسلمين السعداء، والكافرين الأشقياء، من أدناهن إلى <1> الأدنى <1> فأدنى إلى فلك الحشرات الذي هو الأرض السفلى، وكما تتفاضل الأفلاك في أنفسها فأعلى وأدنى، كذلك يتفاضل كل فلك في ذاته فأنزل وأسمى إلى هذا الفلك الأعلى فهو كله مفضل أسنى فأسنى، ومتفاضل الحياة وأحيا، ولا تقريب بينهم بهذا التنزيل ولاتقل بينهم: هذا فاضل وهذا مفضول، فإنه من العلم الذي استأثر به الجليل جل جلاله وتقدست أسماؤه ، وانما هوما قاله الله والرسول، وأما نحن في هذا الموضع فليس لنا أن نقول بالقول الذي أطلقناه على الإجمال وهو قوله عز وجل :*تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض،* (243)، والقول الذي أمسكنا عنه هو التخصيص في الحال قوله عليه السلام: *لا تفضلوا بين الأنبياء*(244)، والقدر الذي شرح إليه السنة العلية وشرح [75] لفهم الحكم به صدور الخاصة قوله عليه السلام : * أنا سيد ولد آدم ولا فخر* (245)، <2> فأصحرنا <2> إليه وحكمنا فيه وماسواه، فقد ذهبنا فيه عن التعريض له والكلام به. ولما وجب التفضيل في الوجود، وظهر على سابق العلم وصدق القبل في السيد والمسود، ومضت سنة الإختبار والإبتلا <ء>، وصدقت كلمة الحق لأهل الجزا<ء>، لم يهمل الله تعالى شيئا من

=== وإحساس بشري نقلي وحسي، مالا يكاد لوصف شدائده وغصصه، وكيف [74] كما قالوا: والعضة الواحدة منه كألف ضربة بالسيف، فماعسى أن يوصف وينعت أو كيف يعرف هذا الذي لا يمكن أن يعرف ويؤقت ؟.

والخلق أيضا في الإحساس فرق مختلفين اختلاف المنازل والطرق ، فالفرقة الإسلامية لا تجد ما تجد غير الإسلامية ، ثم الإسلامية في نفسها لا تجد منه ما تجد النبوية ، وكذلك التبعية .

ثم النبوية في ذاتها، ومقامات إحساساتها ، تختلف على حكم الكلية وصدق القبل باختلاف حالات التقديم والتفضيل التي تروحن فاضل منهم فرق تروحن بفضول، قال الله : *تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض،* الآية ».

والجدير بالإشارة أن القرطبي لم يقتصر على رواية كلام ابن قسي في هاته الفقرات فحسب، بل اقتبس أغلب العبارات والأفكار التي أوردها ابن قسي » في : «تنزيل وتقريب في إحساس إبراهيم الخليل» ، وذلك في الصفحات 36،35،34 من الجزء الأول من التذكرة ، كما اقتبس منه في مواضيع أخرى في ص 313،312 من الجزء الأول ، واستشهد به في ج 158/2 بقوله : «ذكر صاحب خلع النعلين» .

<1>- في "ش" : « إلى الأعلاء » وقد رجحنا ما أثبتناه تبعا للصيغة بعده.

<2>- في "ش" : «فاصرخنا» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(244)- سبق تخريجه في الهامش 88 .

(245)- رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة .

مخزونات نعمه، ولامن مودعات قسمه، إلا أنزله بقدر معلوم وقسط موزون. فلم يكن عطاؤه إلا ثوابا ولا جزاؤه إلا وفاقا، وكذا قال الصادق الحق صلى الله عليه وسلم في الكليم الحق عليه السلام من باقي الحديث *لا تفضلوا بين الأنبياء ‹....› فما أدري أهو من استثنى الله، أم جوزي بالصعق يوم الطور *(246)، فذكر الجزاء بالصعق، والأنباء أن لا يظلم شيئا من الحق.

وإن إبراهيم لما كان قد ذاق من غصة الإمتحان ما ذاق منهما (247) جوزي بذلك الجزاء الوفاق، فلم يهمل الله أجره في هذه الدنيا، ورفعه في الآخرة إلى سنة الملإ الأعلى، فأول ‹النشء› كان روحاني المقامات، نوراني المشاهدات، ملكوتي الإحساسات، والإدراكات، ولما كان في الآخرة وقبض الوفاة على العاجلة إلى الحياة الذاتية، وكان بالسنة الملائك‹يـ›ـة، وسقطت الإحساسات البشرية، جعلت عليها النومة النبوية، فأسري بروحه إلى الحضرة الملكية، والدار البرزخية، فثم كانت وفاته وقبض حياته، فسقط عنه الألم الجسماني، والإحساس البشري الإنساني فلم يحس الإحساس الروحاني ببداية كانت ثم البشرية فصلته من تلك ‹الحضرة› نورها زمام الإحصاء عنه وقدّرها ديوان الاستقصاء لدى المباحة والمقاومية، أوجدته حرارة ما وحدّتها قدرما يجد النائم ضربا أو عضا أو نحو ذلك عبر عنه لسان الحال، وهو يذوق بإحساس بشري وبألم نقلي، فقال :*كسفود [76] حديد حمي في صوف رطب ثم جبذ*. وكان من ذلك قدر ما يدرك في الغصص إلا تخويفا للآمنين، وإرهابا للمغترين والجاهلين، وقد يجد النائم نحوا من ذلك فلا يستيقظ إلا عن نعمة حال، وقد نبهت الحلة الذاتية عزت سبحاتها، وتقدست صفاتها، على حقة ذلك وأشارت إلى تهوين الأمرعنده، وتبيين ما خفف عنه من ذلك صلوات الله عليه، فقال تعالى:*أما أنا فقد هوناه عليك يا إبراهيم*، وما وصفه سبحانه بالهون فلا أهون منه، كما كبره وعظمه فلا أكبر منه، ولا فرق بين من قال موتا هنيئا يسيرا، وملكا عظيما كبيرا، قال الله تعالى في نعيم الجنة (248)، كذلك لاهون من موت أهل الجنة.

---

(246)- هو بعض حديث رواه مسلم في صحيحه(باب من فضائل موسى ص) بسنده عن أبي هريرة.

(247)- بقصد محنة النار التي ألقي فيها وكانت بفضل الله بردا وسلاما عليه ، ومحنة محاولة ذبحه لابنه تصديقا للرؤيا المنامية. (وانظر : خلع النعلين، ص [94]).

(248)- إشارة منه الى قوله تعالى :*وإذا رأيت ثَمَّ رأيت نعيما وملكا كبيراً* الآية 20 من السورة 76 : الإنسان .

فـصـل [خلـع الخـلـع] (249)

أمـا بعد فـإن الحمد مـفـتـاح العطاء (250) ، ونجاة الخطإ ، والصلاة على مـحـمـد المصطفى الرسول المرتضى، عند عنوان الجنة والرضى. فنحـن نحـمده على شرح الإسلام صدورنا، وجعل سنة نبيه صونا ونورا لنا، ونسأله أن يهيبنا مرقاة في أدياننا، وزكاة في أعمالنا، وأمنا من مزلات أقدامنا، وسقطات أقوالنا، وأفعالنا، فهو المنعم الكريم، الرؤوف الرحيم، الفعال لمايشاء إنه هو السميع العليم.

---

(249)- يقول ابن عربي بخصوص هذا الفصل :«إعلم أن هذا الفصل من أوله إلى قوله: «ترجمة السر المصون، في ذكر النون والقلم وما يسطرون» ليس من كتاب الخلع ، وأن بعض الناس أدرجه فيه، وهو من كلام ابن قسي رحمه الله صاحب "الخلع" ، وسمي هذا الفصل "خلع الخلع" ومضمونه الكلام على الرؤية على ضروبها ، وضمنه رؤية الأفق المبين الروحانية والأفق الأعلى.

وما ثبت هذا الفصل في الكتاب الأصل الذي بخط مؤلفه أبي القاسم ابن قسي، فإني اجتمعت بابنه رحمه الله سنة تسعين وخمسمائة والكتاب عنده بخط أبيه وليس فيه هذا الفصل ، فوهبه لي فلم أخذه لسبب كان هناك، وقال : إن هذا الفصل ليس من الكتاب وأنه كتبه بعد الكتاب ، فألحقه به بعض أصحابه والله أعلم بالصواب». ثم يضيف ابن عربي معتمدا على التحليل الداخلي للمتن فيقول :«ومما يدلك أنه ليس من الكتاب أنه فصله بخطبة، وأن الكلام الذي ضمنه وأراده في هذا الفصل ليس من الملكوتيات وما اندرج فيه منها فلحكم ضرورة التصنيف اللازم لارتباط تنزيل المعاني للسامعين، ولم يجعل خطبة في هذا الكتاب إلا في أول كل صحيفة من الصحف الأربعة التي اشترط مساقها في هذا الكتاب إلا الملكوتيات فإنه اكتفى فيها بخطبته التي افتتح بها كتابه، وما ذكر في أول كتابه لهذا الفصل خبرا ولاتعرض له ، فما هوإلا كما ذكروه ملحقابه». (مخ.ش.خ.ن.ش.ص. [119،118]) وانظر تأييدنا لفكرة ابن عربي هاته في الهامش 539من هذا التحقيق.

ويذكر ابن عربي في "الفتوحات المكية "مج 129/4 أنه اجتمع بولد ابن قسي بتونس سنة 590 هـ وروى عنه كتاب أبيه "خلع النعلين" ، وقارن "الفتوحات" مج 136/1؛ وانظر المبحثين : الثاني والثالث من القسم الأول من الدراسة.

(250)- يقول ابن عربي : «فإن الحمد مفتاح العطاء، يريد الثناء عليه بما هو عليه من الأسماء الحسنى والصفات التي تستدعي الآثار، وتتضمن أعيان الأغيار، لا الثناء عليه بما هوله من حيث هو فإن ذلك الحمد لا يكون مفتاح العطاء »(مخ.ش.خ.ن.ش.ص [119]).

وإن الله تعالى قال :*ولقد رءاه <1>بالأفق المبين، <1>*(151)، وقال:*بالأفق <2>الأعلى،<2>* (252) وقال تعالى :*علمه شديد القُوى . .* إلى قوله*ما كذب الفؤاد مارآى، . . [...] مازاغ البصر وما طغى، . . لقد رآى من -آيات ربه الكبرى . .*(253). وتكلمت فرق من العارفين في معنى "الأفق الأعلى" و"الأفق المبين"، وكل ذهب مذهبا، وأنفق ورقا وذهبا، وجاءت أحاديث في معنى رؤيته هذه ماهي ؟ فافترقت الصحابة فيها إلى طرق قد نحت فرق<ـا> وتضمنت فرق<ـا>، وكل نشر نمطا، وقام وسطا، وقال رشدا ولم يقل شططا، قال ابن مسعود (254) وأنس (255) وابن عباس(256) على اختلاف الروايات، وقال عكرمة(257)

<1>- ورد في "ش" خطأ : « ولقد رآه بالأفق الأعلى» .
<2>- ورد في "ش" خطأ: «بالأفق المبين» .

(251)- الآية 23 من السورة 81 : التكوير.

(252)- الآية 7 من السورة 53 : النجم.

(253)- الآيات 5-18 من السورة 53 : النجم .

(254)- ابن مسعود : هو عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي ، يكنى أبا عبد الرحمن. كان أحد الصحابة السابقين الأولين ويعد من كبار العلماء الذين نشروا العلم في الآفاق بواسطة من تخرج عليه من رجالها ، ولاه عمر على الكوفة ، توفي سنة 32 هـ أو33هـ\653م (أنظر : ابن حجر: الإصابة، ت 4955؛ ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج154/1؛ الأصفهاني : حلية الأولياء، ج 124/1؛ الجاحظ: البيان والتبيين، ج 56/2 تحقيق عبد السلام هارون).

(255)- أنس : هو أنس بن مالك بن النضربن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمامة أو أبو حمزة. صحابي جليل وخادم رسول الله صَ، روى عنه رجال الحديث 2286 حديث، مات بالبصرة سنة 93هـ\712م. (انظر : طبقات ابن سعد ج 10/7؛ ابن الجوزي: صفة الصفوة،ج 298/1؛ الذهبي : سير أعلام النبلاء، ج 395/3 ترجمة 62 ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومن معه).

(256)- ابن عباس : هو عبد الله بن عباس بن عبدالمطلب ، فهو ابن عم الرسول ص، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين. كان يدعى حبر الأمة لسعة علمه ، وكان الناس يقصدونه من كل قطر ليأخذوا عنه العلم، مات سنة 68هـ\687م .(أنظر:إبن حجر:الإصابة، ت 4772؛ابن الجوزي :صفة الصفوة، ج 314/1 ؛ أبا نعيم : حلية الأولياء، ج 314/1) .

(257)- عكرمة : هو أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله مولى عبد الله بن عباس ، أصله من بربر المغرب ، تفقه على يد عبدالله بن عباس ، وقد اتاح له ذلك مخالطة كبار الفقهاءوالمحديثين كأبي هريرة والسيدة عائشة وأبي سعيد الخدري، فسمع منهم وأخذ عنهم حتى أضحى من أعلام الفقه والحديث، ومن أئمة التابعين، مات سنة 107هـ وقيل 106هـ وقيل 104 هـ أو 105هـ وقيل115هـ(انظر : إبن خلكان: وفيات الأعيان ، ج265/3 ترجمة 421 تحقيق إحسان عباس).وتذكر المصادر أن عكرمة كان يدعو إلى مذهب الخوارج الصفرية بالقيروان، وعنه أخذ ميسرة المطغري زعيم مطغرةوكذا أبو القاسم سمكو بن واسول شيخ مكناسة(انظر:ابن خلدون:العبر،ج 6 / 118،105؛ابن زيدان:اتحاف أعلام الناس،ج76/1؛محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب، ص48،46).

والربيع (258) والحسن بن علي الرضا (259) وابن الحنفية (260)عن أبيه ومحمد بن كعب (261) وأبو سعيد الخدري (262) وكعب بن <1> <عجرة> <1> (263) رضوان [77] الله <عليهم>. فثم من قال : رأى الله ، وقال : الحق. وثم من قال : رأى جبريل، وقال : الحق. وثم من قال: رأي نورا، وقال: الحق.وثم من قال: <رأى> جبريل مرتين، وقال:الحق.

<1>- بياض في "ل" وفي "ش" وقد رجحنا ما أثبتناه .

---

(258)- الربيع : هو أبو بكر الربيع بن مسلم القرشي الجمحي (ت167هـ) ، حدث عن البصري ومحمد بن زياد صاحب أبي هريرة وحدث عنه أبو داود ومسلم بن إبراهيم. ووثقه أبو حاتم الرازي واحتج به مسلم، (انظر : الذهبي : سير أعلام النبلاء، ج 290/7 ترجمة 88 تحقيق الأرنؤوط) .

(259)- الحسن بن علي الرضا : هو أبو محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب . أحد الأئمة الإثنى عشر عند الإمامية، ويعرف بالعسكري ، ولد 231هـ وقيل 232هـ ومات سنة 260 هـ بسر من رأى. (أنظر : ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 94/2 ترجمة 169، تحقيق إحسان عباس).

(260)- ابن الحنفية : هو أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بابن الحنفية أمه الحنفية خولة بنت جعفر بن قيس . تتفق المصادر السنية على سعة علمه وشديد قوته. وقالت بإمامته المختارية والكيسانية وهما من أوائل الفرق الشيعية ، بل ذهبت الكيسانية إلى القول بمهدية محمد بن الحنفية، مات سنة 81 هـ وقيل 83 هـ وقيل 73هـ (انظر : ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 169/4 ترجمة 559 تحقيق إحسان عباس؛ ابن سعد: طبقات، ج5\69،68؛ النوبختي: فرق الشيعة، ص 27؛ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2 / 37-58).

(261)- محمد بن كعب : هو أبو حمزة أو أبو عبد الله محمد بن سليم بن أسد القرظي المدني، حدث عن أبي هريرة وأنس وغيرهما، وروى عن أبي ذر وعلي بواسطة. اشتهر بالثقة والعدالة والورع، كان عالما مفسرا محدثا، ثقة عند أصحاب الكتب الستة، مات سنة 108 هـ وقيل 117هـ وقيل 119هـ وقيل 120هـ (انظر : الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج65/5 ت 23، تحقيق الأرنؤوط ؛ أبا نعيم : حلية الأولياء، ج 212/1).

(262)- أبو سعيد الخدري : هو سعد بن مالك بن سنان الخدري الانصاري الخزرجي، أبو سعيد، صحابي جليل كان من ملازمي الرسول، روى عنه أحاديث كثيرة، توفي بالمدينة سنة 74هـ . (أنظر : أبا نعيم : حلية الأولياء، 364/1 ؛ ابن عساكر: تاريخ، ج108/6؛ ابن الجوزي : صفة الصفوة ج 299/1 ؛ الحافظ ابن حجر: تهذيب التهذيب، ج479/3).

(263)- كعب بن عجرة : هو كعب بن عجرة بن أمية بن عدي البلوي، حليف الأنصار، صحابي جليل، يكنى أبا محمد روى للنبي 47 حديثا (أنظر: ابن حجر: الإصابة في أخبار الصحابة ترجمة 7413).

وثم من قال : رأى بفؤاده، وقال : الحق. وثم، من قال : رأى بعينيه، وقال:الحق . وثم، من قال : من زعم أن محمدا رأى ربه بعيني رأسه فقد كذب والله يقول:*لاتدركه الأبصار،*(264)، وقال الحق. وإنما سقاهم صلى الله عليه من فضلة كأسه، في بساط أنسه، ووزن لكل واحد منهم بصَنْجَة فهمه في ميزان حسه، <1> وكل ما أجمعوه <1> إنماهي أعلاق وجواهر حقائق، ورؤوس أموال وكنوز إنفاق، وذخائر ملك تحت أقفال وأغلاق.

والجمع بين أقوالهم ، وضم ما بين أيديهم، إلى ماتحت أفعالهم، فقد بينه التنزيل والتقرير وقرره الحديث الخبري الغريب، وذلك أنهم قالوا : أولا، في "الأفق المبين" فاختلفت روايات الرواة، والتبست فيه إشارة أهل الإشارات، حتى قال قوم في "الأفق المبين" ما قالوا في "الأفق الأعلى"، وقال آخرون : "الأفق الأعلى"، هو الشرق الأعلى. وهذا كله نزول على الأعلى إلى أدنى، وخروج عن معنى كتاب الله تعالى، لم يبلغه حاضر إلا من غاب في حضوره، أو حار في وجه مسيره، وقليل ماهم.

وإن "الأفق المبين" ، هو مسد عظمة الروح الأمين ، من طباق السماء وأعماق آفاقها العلى في رؤيته الأخروية وحالته الإختيارية صلى الله عليه وسلم. وهي الرؤية التي كانت عند الطلب والمواعدة والكشف الأرضي، والمشاهدة -كما قالوا-بالبقيع وبعرفات على اختلاف الروايات (265)، وأنه لما تجلى له عليه السلام شديد القوى سد الأفق، وملأ الغرب والشرق، وحجب التحت والفوق، حتى خر مغشيا عليه، الحق ما تكلم بعد ولا نطق، ولا لحظ ولا رمق، إلى أن نزل له عن تلك العظمة الإحاطية، والذات الحجابية، إلى الصورة الإنسانية، والدقيقة المثالية، التي كان ينزل اليه فيها بالوحي العزيز والذكر الحفيظ على صورة دَحية الكَلبي (266)، فضمه إلى صدره حتى أفاق وأدرك [78] بحسه، وتدارك ببصره معالى الآفاق، وكان مما قاله صلى الله عليه كل من تعظيم الروح الأمين جبريل، فكيف لو رأى إسرافيل عليهما السلام ؟ وكيف بضآلة الأحيان في الأحيان عن مسد عظمته، ومقام عزته، حتى يعود كالوضع في نور حسبه،

<1>- في "ش" : « وكلما اجمعوه » والتصحيح من "ل" ص [77] .

(264)- الآية 104 من السورة السادسة : الأنعام .

(265)- انظر : صحيح مسلم ، كتاب الإيمان في أبواب متعددة ؛ صحيح البخاري ، في بدء الخلق وفي تفسير سورة النجم ؛ والترميذي في تفسير سورة الأنعام.

(266)- روى مسلم بسنده عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :*ورأيت جبريل عليه السلام فإذا أقرب من رأيت به شبها دحية * (باب الإسراء). وفي رواية ابن رمح "دحية ابن خليفة".

وهذا ما تقرر في الأفق المبين والتمكين، فتبـ<ـا>رك الله رب العالمين.

أما الأفق الأعلى فهو منار الأنوار، وستارة الأسرار، وبهارة حضرة الوقار، وهو مقام روح القدس، ونور البساط الأقدس، صبح حجاب البهاء إذا تنفس، وإلى مستوى الأعلى وقرار مثواه الأنور الأسنى إشارات قوله صلى الله عليه وسلم : *صرت إلى مستوى أسمع فيه <1>صريف<1> الأقلام *(267)، هذا هو "الأفق الأعلى" وهو سماء نجوم الحياة وسماك سماء العلى.

وأما الرؤية العلية – كما قال قدس الله روحه – لما عرج به إلى هذا الأفق الأعلى، *ثم دنا فتدلى . . فكان قاب قوسين أو أدنى، * (268)، علم الله تعالى أنه رأى فقال جل جلاله :*ما كذب الفؤاد ما رأى،* (269) ، فوصف الرؤيا بالفؤاد وكذلك *لاتدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار،*(269م).

وقال <تعالى>:*وما كان لبشر أن يُكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب*(270). وكلمة الله عز وجل تامة لاتتبدل، وسنته قائمة لاتختلف ولا تتحول. كما كان يكون وكما قال يقول، الأزل والأبد في حقه سواء والقبل والبعد في أمره، ليس له حكم سواه.

وما قاله صلى الله عليه وسلم في أمر الرؤية الحق لا يسام فيها، والمكالمة الكفاح التي تكون معها، هو القول الحق والثناء الصدق وعليه وقع إجماع الائمة واتفاق الخلق، وهذا في ظاهر الأمر مصارم لهذا، وهذا في بادئ الرأي مخالف لهذا. وسبحانه جل جلاله وتقدست أسماؤه، وهو المنزه في ذاته، وصدق كلماته، وكلمات رسوله المؤيد بتنزيله أن تجري عليه أحوال التخالف والتراد وأحكام التعارض والتضاد، إلا [79] ما يكون من قصوره قصير وتهافت ناقد يصير بحكم قاسط عن الرشد قاصد إلى الرد والصد، والله يحق الحق بكلماته، ويبطل الباطل <2> بشهاداته <2>.

واعلم بأن النور يجلي الظُلَمَ وأن العلم مفتاح أغلاق الإسم. فمن نظر بالنور كشف الأعماق، ومن فتح بالعلم حل الأغلاق، فإن الله تعالى أعطى رسوله عليه السلام ما أحب، وتجلى له الروح الأمين بالأفق المبين كما طلب، وهو الحجاب الأقرب والعجاب

<1>- في "ل" و "ش" : «صرير» والراجح كما لدى مسلم : «صريف» .

<2>- في "ل" و "ش" : «وشهاداته» وقد رجحنا ما ابثبتناه.

---

(267)- رواه مسلم من طريق ابن عباس (باب الإسراء).

(268)- الآيتان 9،8 من السورة 53 : النجم .

(269)- الآية 11 من السورة 53 : النجم .

(269م)- الاية 104 من السورة السادسة : الأنعام.

(270)- الآية 48 من السورة 42 : الشورى .

الأعجب، لم يبق حجاب أعلى من ذلك الأعلى إلا روح القدس <1>الأحيى <1>. وبخلاف هذه سنة التجلي لأجل الاتصالات التي تكون، والإنعدامات والإتصالات التي تقع في الحين، فالأقرب الأدنى كاشف الأرفع الأعلى، وهذا الرفع الأعلى يكاشف ماهو أزهر وأبقى، وما هو أزهر وأبقى يكاشف ماهو أنور وأسنى، كذلك إلى الأقدس الأحيا إلى الأنفس الأزكى إلى الغاية القصوى. والتجلي مشترف أبدا على أحكام الدرجات وأحوال المقامات، فالأعلى إلى الأعلى يتجلى وهو الذي تحت ذلك الأعلى، ثم هذا الأعلى يتجلى إلى هذا الأعلى الداني الذي تحت هذا الأعلى، هكذا ملأ إلى ملإ إلى ملإ السماء. فلم يتجل الروح الأمين بالأفق المبين حتى تجلى له القلم الأعلى في مصافه الأسنى، ولا تجلى القلم الأعلى من ذلك المضاف الأسنى حتى تجلى له روح القدس بالأفق الأعلى، ولا تجلى له روح القدس بالأفق الأعلى حتى تجلت له العطية الكبرى في الحجاب الأقدس الأحيا جل جلال ربنا وتعالى.

وهذه كلها حجب إحاطيات ، ظواهر على عظمة الذات وأنوار الأسماء المسميات، والصفات المعليات. وهي باطن مداديات، بحجب مثاليات قدسيات، ظواهرفي صور الملإ الأعلى من العالم المعروف بسماء الدنيا إلى أقصى عوالم الحجب العلى، هي أنوار فضلهم الروحاني، وأشخاص خلقهم النوراني، وهي الصورة التي هم [80] عليها في أحوال شهاداتهم، وملكوت عباداتهم، ورتبهم وتنزلاتهم، وهي الشكل والصورة، والفعل والقدر والحد، صورة آدم عليه السلام، وإلى هذه الصورة الملكية، والصفة المثالية، الإشارة التي يقول النبي صلى الله عليه وسلم :*خُلق آدم على صورة الرحمن* (271)، وهي صورة الروح في الفصل، وحجاب الحياة في الوصل . فإن الروح حجاب ملكي ونور أزلي، بفصله تنوع التصوير، ويظهره تنزل التشكيل والصور والتقدير، وتصله حياة التجلي في البطون والظهور، والحياة سر إيجاد واتصال، الروح نور انتشار وانفصال وظاهر لباطن وكون لازم، فهو مفصول بالأمر صورة قائمة، موصول بالحق حياة دائمة. وفي هذه الصورة الحسنى، والنسبة الأسنى، يتجلى الجليل جل جلاله وتقدست أسماؤه لدى الرؤية العزيزة التي ذكر صلى الله عليه وسلم، وهي حجاب من حجب الأسماء والصفات على عظمة الذات جل جلاله، كما أن الصورة التي كانت تأتي الروح الأمين

<1>- بياض قي"ل" و في "ش":«الأحيا الايراني» ولعدم وضوح الكلمة الاخيرة لم نثبتها في المتن

(271)- أخرجه الطبراني في الكبير، والبيهقي في الأسماء والصفات (باب ما ذكر في الصورة ص291)، وابن خزيمة في التوحيد، وابن أبي عاصم في السنة ج 229/1 حديث 517 (تحقيق الألباني) وكلهم من طرق عن ابن عمر.

جبريل عليه السلام إلى المصطفى عليه السلام حجاب عظمة الإحاطية التي تتجلى له فيها ‹1› تجّليا ‹1›، فكانت مسد الأفق الأعلى من طباق سماء الدنيا. وتتجلى عظمة الروح الأمين حال تجليه مع الصورة التي كان بها حال الوحي الذي كان يوحيه، إنما كان ضرب مثل حق أرى الله فيه نور العلم مشاهدة صورة حق قائمة الذات، ظاهرة الصفات، أمرا من الصورة ما يبصر به علما، كما يتلو من ‹2›سورة ‹2›ما يحفظ علما وذكرا. فالصورة الدحيية كانت حجابية ظاهرة على حجابية باطنة لاتدرك بالبصر، ولايحيط بها أوهام البشر. ولما تنزل التنزيل كان الروح الأمين جبريل ليس غيره، والصورة الإحاطية كانت حجابية ظاهرة على حجابية باطنة ذاتية قدسية إحاطية لاتدركها الأبصار وتدرك مادونها الأبصار، فلما تجلت للتقريب والتمكين كانت للروح الأمين ليست سواه. فمن قال في الدحيية الحجابية أنها الروح [81] الأمين، قال وصدق، وهذا حجاب مثالي، وهذا حجاب إحاطي أعلى، وكما أن الإحاطي حجاب على إحاطي أعلى، كذلك المثالي حجاب على مثالي أقدس وأسنى، وهو نور العلى وروح الحيا جل ربنا العلي وتعالى.

واعلم أن الحجاب الإحاطي والمثالي إنما هو نور ظاهر قائم بحجابه، وبحياة قائمة ذاته لا تدرك الأرواح من ذلك النور، وحياة منزلة عنه إلى بصرالبصير، وهو روح القذف في بصر الكشف ينقذف في حالة الرائي فينكشف له عن أغطية المرايا، فإذا كان الذي ينظر يتروحن ‹بـ›ذلك النور واتصلت الحياة الباصرة بذلك الواضح المبين، أبصر ذلك التجلي روحا حجابيا إحاطيا كان أو مثاليا.وكذلك هذا الروح البشري، والنور البصري، لا يدرك بنور التجلي فوقه بروح بنور منه وحياة منزلة عنه، سنة كسنة وحكم كحكم. كذا من الأدنى إلى الأعلى نور التجلي الأسنى إلى قدس جلال أسماء الله الحسنى.

وإنه لما كان ذلك المسرى السعيد، ووجب كرامة التعزيز والتمجيد، وعرج به صلى الله عليه وسلم إلى الأفق الأعلى في القدس الأزهر، وأسمع صريف الأقلام العلى، وتقدس أرواح الحياة، ورفعت له ستارة الأسرار عن منارة الأنوار، وبهارة روضة حضرة الوقار، فدنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى مقام الحمد والمدح والثناء، أشار إليه يمين الرحب والقرب والرضا أن اسم فسما، وتأمينا وعَلّى، ثم رفع له حجاب التجلي العزيز عن منجاة النجاة، ونجاة القرب والحياة، فعزا الصفا‹ء›، وجَلَّ الرضى، وتنزل الذات

‹1›- في "ل" و "ش" : «يتجلاء وقد رجحنا ما اثبتناه.

‹2›- في "ل" و "ش" : «صورة» وقد رجحنا ما أثبتناه .

العلي في الحجاب القدسي، فتقدس الرائي، وتنزه المرئي، وكان التنزيل في التنزيل، والتجلي الأقرب في التجلي، فأبصر صلى الله عليه عيانا وكلم كفاحا، ووعى وارتقى في الرؤية وعلى ما زاغ البصر وما طغى وما كذب الفؤاد ما رأى، ولقد رءاه نزلة أخرى عند سدرة [82] المنتهى.

ولما رأى صلى الله عليه وسلم هذه الرؤية وانفهقت عليه أنوار الحضرة القدسية وحقت المشاهدة عيانا، والمكالمة كفاحا وتبيانا، وانثالت عليه نعم المنى إلطافا وحنانا، وتنزلت إليه تحيات الرضا طمأنينة وأمانا، وشاهد أنوار الحضرة وسكينة العزة وآداب المملكة، وبهاء الجلال وسبحات الحسن والجمال، أومأت إليه حدق العلى، وراده المولى، فرجع البصر كرتين فرأى فكان من آيات ربه الكبرى ما رأى.

ولقد رأى اتصال الحيا<ة> نور<ا> في العلى متنزلا إلى سدرة المنتهى وانفصال الروح صورا في الحياة متنزلا على سدرة المنتهى إلى جنة المأوى، فتكون إفاضتنا في الحياة وتروحن وتصوُّر فِراسي في الصور المنشئ والرب سبحانه ينزل ويتقرب ويتجلى في الحجاب الأسنى الأقرب إلطافا بالتنزيل المقرب، والجليس الكريم المكلم المجيب، فتنزل عن حجاب البهاء والعزة إلى حجاب الحنان والرحمة، وتجلى في الصورة الحجابية الرحمانية، والذات الرضوانية، إلى تمام المنة والنعمة (272)، كتنزيل الروح الأمين إلى الصورة الدحيية المثالية الإنسية، فلم يره صلى الله عليه وسلم أعظم من الصورة التي يعلم ولا رأى مسد أفق ولايفاوت، وإنما رأى برؤية محمدية صورة محمدية، حجابية صمدية، نور سبحاتها، حجاب ذاتها.

---

(272)- خصص ابن قسي مضمون هذاالفصل (خلع الخلع) لقضية رؤية النبي لله تعالى ولجبريل ليلة الإسراء. فقرر أن رؤية محمد ص لربه ليلة أسري به كانت بفؤاده لقوله تعالى :*ما كذب الفؤاد ما رأى،*، ولأنه تعالى يند عن الرؤية الإحاطية. فجعل ابن قسي رؤية محمد ص في هذه الدار معنوية إنها-كما يقول- رؤية محمدية في صورة محمدية ، وجعل الرؤية في الآخرة رؤية آدمية في صورة آدمية ، وذلك لأن الحق أخبر أنه لا تدركه الأبصار من حيث هويته ، ولكنه يتجلى لعباده من حيث حجابيته. فابن قسي -كما يقول ابن عربي-جعل لله «صورة حجابية هي الذات المنزهة عن الإدراك ، كالجسم الإنساني مع لطيفته الناطقة ، فكما صح أن تقول : رأيت زيدا مع عدم شهود لطيفته التي كان بها إنسانا. وكما لا تشك أنك رأيت جبريل في الصورة الدحيية التي هي حجاب عن حقيقته، وأنت صادق في قولك : رأيت جبريل ، وقال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم :*هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم* [رواه مسلم في الصحيح من طريق عمر بن الخطاب (كتاب الإيمان)]، والمرئي صورة أعرابي. كذلك تقول : رأيت ربي في الصورة الحجابية غير أن الفرق بين الله تعالى والملك ، أن الملك تراه في الصورة الحجابية وتراه في ذاته التي هوعليها والحق لاتراه إلا في الحجابية خاصة حيث كنت. ففي الدنيا في الحجابية المحمدية روحانية، وفي الآخرة في الحجابية الآدمية حسية » (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [120]).

كذلك تكون الرؤية الأخروية، في الدار الحيوانية، بالرؤية الآدمية، فيرى صورة آدمية، حجابية، أحدية، فردانية، صمدية، حية حياة الحي ليس كمثله شئ لايضام في رؤيتها، ولا يقال في فسحة حضرتها، قال صلى الله عليه وسلم :*<1>يدخل<1> الناس الجنة على طول أبيهم آدم عليه السلام * (273)، وهي حجابية الحضرة الموقرة يوم النور الكريم، وبتتميم نعم المريد العلي العظيم. وهناك ينزل عزة الملك وتتجلى حجابية القرب بشهود وحضور، وتعزيز وتوقير وتقريب وظهور، وحجابية حياة [83] ونور، وهو في إحاطية، ونور كبريائه وعظمته، *لأتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير،* (274).

وإن النبي عليه السلام لما رفع إلى هذه الرؤية العلية، وأيد بالروحانية القدسية، فرأى رؤية الحق العيان(274م) فاستقر القرار والمكان والأكوان، وأدرك بالنور الروحاني والروح النبوي جبريل، صاحب الوحي العزيز والتنزيل، إنما كانت حجابية مثالية ، صورة في النور التنزيلي من إدراك البشر من إحاطية حجابية، صورة لمجد وتنزل عن إدراك البشر بالبصر، إنما ضرب له مثالا حقا منتهى لفؤاده وتقريبا لمكانه، وليرى العلم فيها صورة حق ونور من مقعد صدق وحضور، فيرتقي منها إلى مدارك أنوار من الصفات، وأسرار من التنزلات، وإحساسات إراديات، ومعرفة الذات وتقدير العقد في الحجابيات الإحاطيات، وغير الإحاطيات.

أخبر صلى الله عليه وسلم أصحابه الذين أثبتوا النقل فحمل كلا ما حمل، وأقله ما وسع، وأقل قوله لقوم :*رأيت نورا <2> أنى أراه <2> * (275)، ونعم وصدق صلى الله عليه، الحجاب نور كان وسنا سبحاته، وقال لآخرين*رأيت بفؤادي *(276) تصديقا لقول الحق جل جلاله :*ما كَذَب الفؤاد ما رآى،* (277)، وكما قال عليه السلام :

<1>- في "ل" و "ش" : «يدخلون» والصواب ما اثبتناه.
<2>- في "ل" و "ش" : «أنا» والصواب ما أثبتناه .

---

(273)- حديث متفق عليه من طريق أبي هريرة. (274) -الآية 10من السورة السادسة : الأنعام.

(274م)- يقصد أنه لما كانت مرآة محمد ص جامعة لعالمي : الأمر والخلق-إذ "الحقيقة المحمدية" أوجدها الاسم الإلهي الجامع الأعظم المهيمن على جميع الأسماء(انظر:خلع النعلين ، ص[128أ-132]) -فإن "الرؤية المحمدية"أعظم رؤية على الإطلاق ، وبالتالي فرؤية الله في "المرآة المحمدية" أعظم رؤية. (أنظر ما كتبناه عن "الحقيقة المحمدية" لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة).

(275)- أخرج مسلم في صحيحه بسنده عن أبي ذرقال :*سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ قال :نور أنى أراه*، وفي حديث آخر عن أبي ذرأن النبي ص قال : *رأيت نورا* ("الصحيح" : كتاب الإيمان) ، والظاهرأن ابن قسي جمع بين صيغتي الحديثين في حديث واحد لما بينهما من إحالة .

(276)- رواه مسلم في صحيحه عن ابن عباس (كتاب الإيمان) .

(277)- الآية 11 من السورة 53 : النجم .

إن الحق ليس كمثله شيء محيط بكل شيء (278)، ونور حجابية الحق محيط بكل شيء، وهذا لا يدرك في الإحاطيات إلا علما ما، من غير إحاطة وهم، ولو تجلى جل جلاله للإحاطيات العظام والحجابيات الطباق لاندك الجميع دكا، وأرهقت الإحساسات رهقا، وصعقت العوالم ومقاماتها ‹1›صعقا ‹1›، فلم تبق عين تطرق ولا عرف الأثر والكيف، فرأى ‹صلعم› هذه العظمة بعين فؤاده ولم يدركها بعين رأسه ولا ينبغي ذلك، كذلك قالت زوجته الطاهرة لما وقرت عزة العظمة في قلبها، واستقرت صفات الإحاطية في خلدها (279).

سخط يكون اللعين القرين لضيق العذاب من دون حجاب (280)، **[84]** ويكون الشقي الحزين خلف حجاب من سترة اللعين، وتحت غطاء الهون من غصص العذاب الأليم المحزون ولكل عذاب، وفوق العذاب عذاب.

واعلم أن *الشمس والقمر ثوران مكوران في نارجهنم* (281) على سنة هذا التكوير، فنهار سعير، وليل زمهرير، والدار دار قائمة لا فرق بينها وبين هذا في حركة التسيار والندا وفلكي الليل والنهار، إلا أن تلك الجملة من رحمة الله تعالى ومع هذه رحمة الله. وعن الشمس والقمر يكون تولد الدار، وقت تفاعل النار، وهما من أشد غضب الله تعالى بما عايناه من عصيان العاصين، وفسق الفاسقين، إذ لا يكاد يغيب عنهما أين، ولا يخفى عنهما خافية عين، وأنه لايبصر أحد إلا بنورهما، ولا يدرك إلا بصورتهما، وإن كانا خلف حجاب من الغيب الليلي، ووراء ستر من الغيم الليلي ، فإن الضو‹ء› الباقي على البسيطة في ظل الأرض ضوؤهما، والنور نورهما، ومعًا لَيْن لغضب الله فإنه لم يشتد غضبهما إلا من حيث ‹2› نزع ‹2› لجام الرحمة عنهما، وقبض اللين والرأفة منهما، وكذلك عن كل ظاهر من الحياة الدنيا في قبض المستردة من هذه

‹1›- في "ش" : «ضعفا» والتصحيح من "ل" .

‹2›- في "ل" و "ش" : «نوع» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(278)- أنظر:الإسراء والمعراج ، رواية ابن عباس ص31، 34، طبعة المكتبة الشعبية ، بيروت د.ت.

(279)- هنا تلميح لحديث عائشة الذي رواه مسلم في صحيحه (باب معنى قوله عز وجل، ولقد رآه نزلة أخرى) عن مسروق والتي تقول فيه : *[...] من زعم أن محمدا صلعم رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية [...]* .

(280)- إشارة منه إلى أن الكفار والمشركين يوم القيامة يقرنون بشياطنهم ، لتكون أشد لعذابهم لقوله تعالى :*ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهوله قرين، . . وإنّهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مُهتدون، . . حتى إذا جاءنا قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين، فبيس القرين، . . ولن ينفعكم اليوم إذ اظلمتم أنكم في العذاب مشتركون،* (الآيات 35-38 من السورة 4 : الزخرف) .

(281)- حديث رواه البيهقي عن أبي هريرة في " شعب الإيمان" ، كما أورده الطحاوي في "مشكل الآثار" عن أبي هريرة .

الدار التي هي دار الحيوان والأنوار. قال صلى الله عليه وسلم :* إن لله مائة رحمة نزل منها واحدة إلى دار الدنيا فيها تعاطف البهائم وتراحم الخلائق وتواصل الأرحام، فإذا كان يوم القيامة قبض الله هذه الرحمة وردها إلى التسعة والتسعين وأكملها مائة كما كانت، ثم جعل الرحمة كلها رحمة المومنين، وخلت دار العذاب من رحمة رب العالمين*(282) ، فنزول هذه الرحمة تلك ما كان به العمر من رطوبة ونور، ولم يبق إلا فرط سواد واحتراق، فما كان به قبل الصفة الرحمانية كان أمثالها للعاصين، وأبقاهما على القوم الظالمين ، وهي زمام الإمساك، ولجام المنع على التدبير والأملاك ، وهي سنة الله تعالى في الإبقاء على الأوقات والإمهال إلى الآجال، إلا أن يشأ غير ذلك ولا راد لأمره ولامعقب لحمكه.

ومن الحمكة الإلهية أن لا يجري أمر من أمور الدنيا والآخرة إلا على سنة مسنونة، وحكمة موزونة، ومن قال [85] ههنا، كما قالت طائفة من المتوسمة بالعلم المتسمية بالفقه والفهم على زعمهم، أن الجماد لا يفقه والحيوان غير الانسان لا يعقل، وإنما هو ميز في الحيوان ولسان حال في الجماد والنامي، <و> قال : <إن> الله تعالى <يقول> في الظالمين المكذبين :*إن همْ إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا، * (283) ، ولو كان عندها عقل أو فهم مانزل الكافر في درجتها في النقص والتقصير، والله وصفه بالموت والصمم في موضع التبصير والتذكير، فقال : *ولاتسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين،*(284) وقال : *إنك لا تسمع الموتى* (285).

قيل لهم ليس الأمر كذلك وليس الحق على شيء ممازعمتم، وأنه ليس عليك من حيث الزعم ورؤية النفس في درجة العلم أبدا من الآية التي وقفت فيها إلى التي من قبلها، إن شئت فارجع بصرك في الذي رأيت تجده قد وصفهم عز وجل بالموت والصمم كما وصفهم بالعمى والبكم، وليسوا في الحقيقة الظاهرة بموتى ولا صم ، ولا أروق من

---

(282)- حديث له روايات متعددة متقاربة ، فقد رواه مسلم في صحيحه عن سلمان الفارسي (باب في سعة رحمة الله)، وأخرجه ابن ماجة من حديث أبي سعيد الخدري، ورواه القرطبي في التذكرة بسنده عن أبي هريرة ، ج 58.57/2.

(283)- الآية 44 من السورة 25 : الفرقان.

(284)- الآية 82 من السورة 27 :النمل.

(285)- الآية 82 من السورة 27 : النمل .

سناه، ولا استنزه من يضر لا يريغ ولا يطفى إذا رآه، وإلى هذه التماميات، والإضافيات العجائبات، إشارة الآية (286).

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :*في الجنة سوق لا بيع فيه ولا شراء إلا الصور من الرجال والنساء، فمن أحب صورة تلبس بها واتحد فيها*(287)، وكأنها بلا ران، وقام بها صورة إنسان بلا جسمانية إنسان، نورانية لا تنقل حجابية لا تكيّف جسما، لا تجرّد عنها أبدا وقد لبسها فلا يضعها بعد أن حملها فقد سقطت هناك سنة تجريد الحجابيات سقوط سنة الممات، فليست ‹الجنة› دار بلاء وتجريد، وانما هي دار عطاء ومزيد، وتجديد بعد تجديد، وكذلك كل سوق ترى السوق الآتي فوق مارأيت السوق الماضي، فتلبس فوق ما لبست وتحمل أفضل ما حملت (288)، ولا عن الأولى تجردت ولا عن الأخرى انتقلت وعصمت، وإنما هي صورة النور تفرقها أرواح الحياة حجابيات فوق

---

(286)- يدعو ابن قسي إلى وجوب أخذ الآيات التي تصف الكافرين الضالين بالعمى والصمم والموت والحيوانية في سياقها العام ، فقوله تعالى :* إن هذا القرءا ن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون، . . وإنه لهدى ورحمة للمومنين، . . إن ربك يقضي بينهم بحكمه، وهو العزيز العليم، . . فتوكل على الله، إنك على الحق المبين، . . إنك لاتسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين، . . وما أنت بهادي العُمْي عن ضلالتهم إن تسمع إلا من يومن بئاياتنا فهم مسلمون، *(الآيات 78-83 من السورة 27: النمل)، وقوله تعالى في الآيتين 43، 44 من السورة 25 الفرقان :*أرايت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا، . . أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون، إن هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلا، *، يدل -في نظر ابن قسي- على أن الكافرين الضالين المكذبين لدعوة النبي ليسوا في الحقيقة الظاهرة بموتى ولا صما، ولا بكما ، ولكنهم في كفرهم وحقدهم على الرسول وضلالتهم كالأعمى في ظلمته ، والميت في عدم استجابته وامتثاله وإ ن سمع الكلام – كما ورد في السنة – فهم كالأنعام بل أضلوا سبيلا .

وهكذا يرفض ابن قسي إمكانية استنتاج من هاته الآيات أن الحيوان لاعقل ولا شعور له. وسيعود لهاته المسألة بشيء من التفصيل في ص [100-103]، وقارن الهوامش 359،353،342.. من هذا التحقيق.

والجدير بالإشارة هنا أن القرطبي في تذكرته ج 1\313،312، تحقيق أحمد حجازي، قد اقتبس فقرات كاملة من ابن قسي بهذا الصدد مكتفيا بالإشارة إليه بقوله:«أجاب بعض من قال : إنها تحشر[أي الحيوان]وتبعث، بأن قال: إن من الحكمة الإلهية أن لا يجري أمر من أمور الدنيا والآخرة إلا على سنة مسنونة وحكمة موزونة [...]» وهذا كما نرى كلام ابن قسي حرفيا كما هو وارد في نهاية ص [84] .

(287)- رواه الترميذي عن علي بن أبي طالب .

(288)- انظر : الحديث الذي أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أنس بن مالك (باب : في سوق الجنة و ما ينالون فيها من النعيم و الجمال).

حجابيات، وأشباح إنسانيات لأرواح جسمانيات. وقد كنت هنا مواثق في [86] حجابيتك، وهي دار النفاق والحبس ومقام الضبط والعقل ليس لك إرادة مطلقة ولا بعثة محكمة، فلما صرت إلى دار الأنس ومقام حياة النفس، ولم يبق <1> عليك <1> نفاق ولا حبس وسرحت أمانيك، وتحكمت إرادتك في مملكة باريك، وتنوعت في حجابياتك وخلع مثالياتك، وكل ما تشاهده من أنوار الحيا<ة> صورا في أسواق الرجاء إنما هي من أنوار درجاتك، وأزهار حياتك، فأنت أبدا تتجلى في نورك وتحتجب في روح حياتك، فعلى هذا تكون الذات، قال الله تعالى *وفي أنفسكم، أفلا تبصرون، *(289).

فإذا كنت قد مكنت هذا التمكين، فكيف رب التميكن، وإله الأولين والآخرين؟ *فورب السماء والأرض إنه لحق مثْل ما أنكم تنطقون،* (290). فإذا كان الأمر كذا فكيف لا يقول صلى الله عليه وسلم :*رأيت نورا <2> أنى <2> أراه* (291) إذا شاء، ويقول:*رأيت بفوادي* (292) إذا شاء، ويقول : *رأيت ربي*(293) إذا شاء؟ ومع هذا فقد أعطي جوامع الكلم وعلم فصل الخطاب، ونزل عليه الفرقان، ووضع الميزان، فيزن الإنسان بالإنسان، ويعدل الأذهان بالأذهان، فذهن يحمل حملة ما حمل وقريب منه طوقه ما طاق.

أيقظنا الله لدعوته، وأقامنا بسنته، وحشرنا يوم الدين مع صفوته، إنه البر الرحيم المنعم الكريم.

<1>- بتر في "ل" وفي "ش" : «عليه» وقد رجحنا ما أثبتناه .

<2>- في "ل" و "ش" : «أنا» والصواب ما اثبتناه.

---

(289)- الآية 21 من السورة 51 : الذاريات .

(290)- الآية 23 من السورة 51 : الذاريات

(291)- سبق تخرجه من الهامش 275.

(292)- سبق تخرجه من الهامش 276 .

(293)- حديث رواه ابن أبي عاصم في "كتاب السنة" عن ابن عباس، (باب: ما ذكر من رؤية النبي صلعم ربه تعالى، ج 188/1 رقم 433).

فـــرقـــان وبـــيـــان

قال الله تعالى :* ولقد رءاه نزلة أخرى ۞ عند سدرة المنتهى ۞. * الآية (294) ، وأنه صلى الله عليه لما رفعت له سدرة المنتهى، ورأى ما بها من الإستطالة ساق وطباق وأوراق، وتدرج وتفرع إلى معالي وأعماق، ورأى نجوم عيون آفاق ورآى الملأ الروحاني من أعلى عليين قد أخذوا مصافهم فوق الغصون، فراكعون، وساجدون، ومسبحون ومقدسون وهائمون، ومتواجدون، يسبحون الليل والنهار لا يفترون، ها له ما رآى وأبهمت عليه الآية الكبرى حتى، تواجد مما سمع وتفانى مما وعى بقيت هنالك كبده وحاسه حرق الأكباد، ثم ثبت [87]عليه السلام بالتأنيس والتأمين، وأمد بحياة من الروح الأمين، فاستأنس للأمان، وسكن لصلصلة الألحان، وسمع زجل القرآن، فعند ذلك كشف له أغطية المجد ورفعت له أستار الملك العزيز في تكثير الآيات، وألاّ بما رأى. النبي صلى الله عليه وسلم في المرئيات، فقال تعالى :*إذ يغشى السدرة ما يغشى، ۞ ما زاغ البصر وما طغى،* (295)، ولولا ازدحام النور وكثرة تكون التروحن في التصوير، وأنه كان غشاء الورق غطاء ثمار النبق، ما احتاج الصادق الحق في السدرة علمت أنها سدرة، وفي النبقة علمت أنها نبقة، ووصف طباق الورق، ونعت صفات النبق، وتمت كلمات ربك وقامت بينات الصدق، وهذه رؤية جبريل عليه السلام الرؤية الأخرى التي ذكر الصحابة جميعهم أنه رأى جبريل مرة أخرى عند سدرة المنتهى.

فاعلم أن الكلام في "سدرة المنتهى"و"الأفق المبين" و"الأفق الأعلى" و"الرؤية الأخرى ‹1›والأولى ‹1›"ليس له منتهى ، وإنما هذه نقطة تقريب من بحار مفيضة، وحطة قنديل أسرجت في أضواء مديدة وأنوار محيطة، لكي يتنفس فطن ويشعر ذهن وبقوة مبين، وبين ناطق أمين، وينطق لسن. والرب سبحانه يبين السنن، ويُنعم النعم والمنن وهو الألطف الأحق الأنعم الأمَنّ، لارب غيره.

‹1›– في "ش" و "ل" : «والافا» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(294)– الآيتان 14.13 من السورة 53 : النجم .

(295)– الآيتان 17.16 من السورة 53 : النجم.

السر المصون في // ذكر// نون والقلم وما يسطرون

قال الله تعالى:*ن، والقلم وما يسطرونَ*(296) وجاء في الخبر*أن أول <1>طعام أهل <1> الجنة زيادة كبد النون* (297)، وجاء أكثر من هذا في ذكر النون، وفي هذا الذكر المؤول إشارات اللامحين، وتعريضات السامعين، وإلهامات الذاهلين، وطرقات سير بهجة السالكين، وأنوار خير فتحت للداخلين. وعلى أي حال وجب التقريب والتنزيل، ونزل التفريق والتفصيل، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

وقد جاء من طريق خبري غريب أن النون من ملائكة (298) [88] العلو الأعلى، والقرب القريب الأدنى، وأن من إفاضته <2> تستمد <2> الأنوار، ومن صفحة إحاطته تستمد الصحف والأسطار (298م)، وهو في هذا العالم الثقلي والملإ الملكي سر روحاني

<1>- في "ل" و "ش" : «طعام يطعمون أهل» والصواب ما اثبتناه.

<2>- في "ل" و "ش" : « تشتمل» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [121].

---

(296)- الآية 1 من السورة 68 : القلم. والجدير بالذكر هنا أن "القلم" في الآية الكريمة يقصد به جماعة الأقلام. فالألف واللام في "القلم" هي للجنس ، ومما يثبت كثرتها في الآية قوله تعالى :*وما يسطرون*، ولو كان "القلم" مفردا لقال" وما يسطر". كما أن الحديث النبوي الذي رواه مسلم في "صحيحه" من طريق ابن عباس (باب الإسراء) فيه تأكيد على تعدد الأقلام حيث يقول النبي :* صرت إلى مستوى أسمع فيه صرير الأقلام*. ثم هاته الأقلام هي موجودات روحانية عاقلة بدليل قوله تعالى *وما يسطرون*، فلو كانت غير ذلك لقال: "وما تسطر". (انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [121]). وبتعددية الأقلام قال ابن قسي كما سيبدو لاحقا، وخاصة في ص [91].

(297)- حديث متفق عليه، أخرجه البخاري عن أنس بن عبد الله بن سلام، وأخرجه مسلم عن ثوبان (الصحيح : كتاب الحيض).

(298)- يشير ابن عطية(ت546هـ) في تفسيره إلى قولة ابن جبير عن ابن عباس: «أن أوائل السور من الحروف هي : إما إسم من أسماء الله، أو نعمة من نعمه، أو إسم ملك من ملائكته، أو نبي من أنبيائه»(الوجيز ج96/1). ولعل ابن قسي عندما اعتبر النون ملك من "ملائكة العلو الاعلى" رجع القول الثالث من أقوال ابن عباس، (انظر : ما كتبناه في قسم الدراسة حول "النون" و"القلم" ومدلولاتهما لدى ابن قسي).

(298م)- إن النون لدى ابن قسي عبارة عن "الجسم الكل الأول" سواء في العالم العلوي أو السفلي، فجميع الأجسام بما فيها أجسام الحروف منه تستمد، وهو بالتالي حامل لجميع المعاني ومحيط بها، فكانت "الصحف والأسطار" من صفحة إحاطته تستمد. (انظر : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [122]) . والجدير بالاشارة هنا أن رأي ابن قسي هذا يقارب ما قاله ابن مسرة في كتابه «خواص الحروف» من أن النون لما نطق الله به وقام «كان روحا ومثالا لجميع المخلوقات. ولما قام كان النور أسفل، وهو نهاية الحركة والكون» (ص 73، نشره وأعده الشيخ كامل محمد عويضة ضمن كتابه «ابن مسرة». ط1، 1993 بيروت).

به تكون حياة <1> نعيمهم<1>، وإضاءة نجومهم (299)، وفيما فوق ذلك من العالم العلوي والملإ القدسي أمر رباني عليه رست منشآت مجاريهم، وتأسست مبانيهم، ومعاليهم، وهو بحر المداد، وسر الإمداد، وحياة السبع الطرق في أعماق السبع الشداد (300).

واعلم أن ألف النون (301) باطن روح القدس وحياته ، وأن روح القدس باطن ذات النون (302) وروحانيته، وأن من تلك الحياة الباطنة يستمد، وبروحانيتها الباطنة يتصل موضع الشرف الرفيع من روح القدس وإذا هو مداد الأقلام في الروحانيات،

<1>- في "ل" و "ش" : تفهيمهم، والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش. ص [122].

---

(299)- الإضاءة للملإ الملكي والحياة للعالم الثقلي والنون سر فيهما. وقصد ابن قسي "بالملإ الملكي" أرواح الرسل خاصة، كذا ملا ئكة الأفلاك لاختصاصها بذكر النجوم، وما عداهم أطلق عليهم إسم : عالم العلو والقدس.(انظر: ابن عربي: مخ.ش.خ.ن . ش.ص [122].

(300)- يشير ابن قسي ضمنيا في هاته الفقرة إلى جميع مدلولات "ن" ، فهو بالنسبة للعالم العلوي والملإ القدسي كالمرسى للسفن ينتهون اليه، وفي هذا إشارة إلى الحوت كاحد مدلولات "ن" ، والحوت هو الذي سيأكل أهل الجنة زيادة كبده كأول طعام لهم عند دخولهم الجنة، كما في الحديث.

وهو كذلك "بحر المداد وسر الإمداد"، وفي هذا تلميح إلى أن "ن" هو الدواة التي هي وعاء للمداد، أي أن النون «يحمل علم الإجمال حمل الحروف التي في المداد للدواة، فهو المد لكل كتابة في العالم»، إذ الوجود كله لدى ابن قسي -كما هو لدى كبار الصوفية أمثال الغزالي وابن عربي-لوح محفوظ ورق منشور، والعالم فيه كتاب مسطور.

و"ن" هو أيضا "حياة السبع الطرق في أعماق السبع الشداد" أي أنه باطن فيها، فاعتبره ابن قسي" محيط الدائرة ونقطتها"، فمن حيث إحاطته لا يدركه من هو مستغرق في محيطه فيكون سرامصونا عن إدراكه، ومن حيث هو نقطة الدائرة فهو باطن في العالم فكأن باطنيته أي «نقطة الدائرة روحه وسببه، ومحيطها هي ذاته وجسميته النورية، وجميع العالم هي المحيط والنقطة »(ابن عربي:مخ.ش.خ.ن.ش.ص [123])؛ وانظر : ماكتبناه حول القلم ون لدى ابن قسي (المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة).

(301)- إن المد الموجود بين النونين هو الألف، وهذا المد يتنوع حسب الحركة فهو ياء بعد الكسر (ميم في "ألم")، وواو بعد الضم (نون في "ن")، وهي كلها تمييز لمراتب الألف لاتمييز في ذاتها، إذ تلك المراتب كلها ذات "الألف". ف "ـالألف" هو رمز الذات التي لا تحمل الحركات ولا تقوم بها الصفات، (انظر: ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [123]؛ كتاب الألف ؛ كتاب الميم والواو والنون ؛ كتاب الياء، منشورة ضمن الجزء الأول من : "رسائل ابن عربي" ؛ وقارن خلع النعلين، ص [34]،[90]، والهامش 152من التحقيق).

(302)- تبعا لاصطلاحه من أن الباطن عبارة عن ذات المذكور، فابن قسي يقصد أن روح القدس (الروحانية الاولى / الروحانية المطلقة / الحقيقة المحمدية / الروح المحمدية) هو ذات "ن" ،وأن الألف التي هي المد بين النونين هي باطن النون وحياته، ف"ن" عين روح القدس إلا أنه على حقيقتين: ظاهرة لما دونه وباطنة لما فوقه، فظاهره يستمد من باطنه، وما دونه يستمد من ظاهر.(انظر:ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش. ص[124]، وقارن : خلع النعلين، ص [139 - 146]).

و<1>حياة <1> نعيم الأرواح في الجسمانيات، ونور جناة الأنعام في المقامات <2>البرزخيات<2>، والقراريات النعيميات، وهو <3> السر<3> الأخفى في تكون المكان وتمكن الأكوان (303)، وينزل الأمر على عائد العلم إلى مشاهدة العيان.

وكما بطن ذلك التزويج الاقدس الأحيا والنور الأنور الأصفى الأضيا الذي هو نور ألف النون باطنا، وذات روح القدس ظاهرا، كذلك <4> بطن < 4> ذلك الروح الأقدس، والطيب الأعطر الأنفس، الذي هو روح القدس باطنا وذات النون ظاهرا في روحانية القلم (304) حتى قام (305) بذات قائمة، وحياة طيبة لازمة، وكان النون مداد جريانه ونور سريانه (306)، وصريف لسانه (307)، في ألواح بيانه، وهو غاية التنزلات في <5>الغائبات<5> الحجابيات، والظاهريات السماويات إلى غيرها من المقامات وخزائن الأكوان المستقرات، ينزل من مقام إلى مقام على حجب التنزيل، <و> يستوي من مقام إلى مقام على سنن التقسيم والتعديل، وهو يلقي إلى الأقلام ماتسطر، وإلى الألواح ما تفطر، فإلى الألباب ذكر ما تذكر وإلى المدبرات أمر ما تدبر، وإلى الحاملات وِقْرا ما تحمل، وإلى المقسمات أمر ما تقسم فتعدل، وإلى الفارقات [89] فرقا تفرق ، وإلى السابقات تلقي فتسبق، وكذلك إلى المرسلات عرفا إلى الصافات صفا، إلى العاصفات عصفا، إلى النازعات غرقا، إلى الزاجرات زجرا، إلى الجاريات يسرا، إلى الناشرات نشرا، إلى الذاريات، إلى السابحات ، إلى الناشطات، إلى أنوار النيرات، إلى أسرار الأرض والسماوات، كل يستمد من إمداده، و<6> يغرف <6> من بحر مداده، فهو حياة النعيم، وجناح التحليق والتحويم ، وسر البدء والتتميم.

<1>- في "ل" و "ش" : «جناة» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [124).

<2>- في "ل" و "ش" : «النورجنات» والتصحيح من مخ .ش.خ.ن.ش.ص [124].

<3>- في "ل" و"ش" : « السما » والتصحيح من مخ .ش.خ.ن.ش.ص [124]

<4>- في "ل" و"ش" : «نطق » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [124].

<5>- في "ل" و "ش" : «العنايات» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [124].

<6>- في "ل" و "ش" : «يعرف» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(303)- يريد : حيث كونه نقطة الدائرة كما سلف ذكره، فإنه« بها يظهرالمحيط وما بينهما» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [124]).

(304)- يقصد أنه « كما بطن ألف النون في "ن" الذي هو روح القدس، كذلك بطن"ن"في القلم ، فظهر به القلم ذاتا قائمة » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [124]) .

(305)- أي القلم

(306)- أي «مظهر حركاته المشرقة، مما ينبني عنه من المعاني» (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [124]) .

(307)- يريد صوته في اللوح عند صوتة الكتابة .

السر الملحوظ في القلم الأعلى واللوح المحفوظ

إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، (308)، قال صلى الله عليه:* أول ما خلق الله <القلم>* (309) وقال :*صرت إلى مستوى أسمع فيه صريف <1>الأقلام <1>* (310)، والقلم نور قدسي من نور الكرسي، فينزل على سر العلم إلى مقام الحكم. وكان النور الذي أضاء به المكان (311)، والفصل الحق الذي فصل الأكوان(312) وإلى هذه الأولية (313)، والسابقية العلية، نظر العارفون فقالوا : إنه لا أعلم من القلم ولا أحفظ من اللوح.

<1>- في "ش" و"ل" : «القلم» والصواب ما أثبتناه

---

(308)- الآية 5 من السورة الثالثة : «آل عمران .

(309)- رواه البيهقي في "الأسماء والصفات" عن ابن عباس، ص :378 والترميذي بسنده عن عبادة بن الصامت .

(310)- سبق تخرجه في الهامش 267.

(311)- يقول ابن عربي :«المكان يعني الهباء، فإنه مكان الصور، وهو الجوهر المظلم وهو الموجود الثالث الذي بين النفس والجسم من المحدثات، وهو لا موجود ولا معدوم فكانت إضاءته بنور هذا القلم بواسطة النفس الكلية" (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [125]).

(312)- إن القلم هو الفصل الحق "الذي فصل الاكوان" في الهباء (المكان)، وميز بعضها عن بعض ، فالعالم كله-كما يقول ابن عربي-:« من حيث هو جوهره واحد، ومن حيث صوره المفصولة متعدد، والنفس الكلية عبارة عن اللوح المحفوظ «(مخ.ش.خ.ن.ش.ص [125]).

(313)- استشهاد ابن قسي بالحديث النبوي*أول ما خلق الله القلم*، لا يتعارض مع ما قرره سلفا في ترتيب الموجودات (أنظر: خلع النعلين ص [34]) ذلك أن أولية "القلم" هاته أولية اعتبارية .

فكما يقرر المحدثون والنظار فإن أولية "القلم" في هذا الحديث لاتتعارض مع أولية "النور المحمدي" و"العرش "و"الماء" كما نصت على ذلك أحاديث أخرى . إذ أولية "القلم" يجب أن تفهم بالنسبة إلى ماعدا "النور المحمدي" أوما يسميه ابن قسي "الحقيقة المحمدية" أو"روح القدس " -(أنظر ما كتبناه عن "الحقيقة المحمدية" { لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة)- وإلى ماعدا "العرش" و"الماء".

أو تفهم على أنها أولية بالإضافة إلى جنسه، بمعنى أن أول ما خلق الله من الأنوار "النور المحمدي" ومن "الأقلام" "القلم الأعلى"(أنظر: هامش 296 من التحقيق، وقارن"خلع النعلين"ص [91]).

أو تفهم على أنها أولية بالنسبة إلى ما منه صدر من الكتابة.

(أنظر : العجلوني : كشف الخفاء، ج266/1 رقم 827،824 ؛ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري ج289/6) .

والقلم عالم التنفيذ والتقدير، وملأ التدوين والتسطير، وحفظة التصنيف والتحبير، وحملة التقديم والتأخير، وهي الألسنة الحداد، والأسنة الذكر الشداد، أقامهم عزة الملك شدة في بساط الحكمة ولقيا حياض العلم، وهم السامعون، الطائعون، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

واعلم أن تلقي العلم الأول الذكر العلي في البساط العزيز النقي إنما هو عن روح القدس وحيا منزلا وكشفا مشهودا، وحق ذلك له يوصله إلى النور الحق. <1>وإن القلم الحق// حق//والنون حقيقته <1>، فإذا وجب الإختصاص، وحقت كلمة الإصطفا<ء> والإستخلاص، <2> إلتبس <2> الحق بحقيقته، واستوى في كرسي حضرته، وارتفعت // له //حجب الأمثال، عن صور الأشكال، فاثبت الحقائق العلوية والأحوال ، وشاهد التنزلات الغيبية [90] شهادة الحال (313م).

ولما التبس القلم بالنون كما التبس، وشاهد الحضرة القدسية مقام روح القدس، حق له القرب وارتفع عنه حجاب ذلك الغيب، فالقى إليه الذكر العزيز مشاهدة، وأنبأ له نعم العلم مواجهة. فهو ينزل إلى اللوح المحفوظ ما استحفظ من سر مصون، وذكر حفيظ مكنون، <3> فيلقي إليه في ذلك ويودعه إياه، ثم ينزل الأمر من اللوح المحفوظ إلى الروح الأمين<3>، إلى مشاهدات النبيئين، إلى أمهات المومنين ، وصحابتهم الشاهدين، صلوات الله ورضوانه عليهم أجمعين (314)، فأعط الأمر حقه وقدره قدره.

<1> في "ل" و "ش" : «وان القلم الحق هو النون وهو حقيقته» وقد رجحنا ما أثبتناه بالإستناد على مخ.ش.خ.ن.ش.ص [126]) .

<2>- في "ش": «للن» والتصحيح من "ل" ومخ.ش.خ.ن.ش.ص [126].

<3>- في "ل" و"ش" : «وكذلك الروح ينزل إلى الروح الأمين ما استودع من ذكر حكيم وعلق ثمن، وكذلك ينزل الأمر على الروح الأمين » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [127]).

(313م)- يقصد أن الله إذا اصطفى من أهله من عباده الصالحين لمعرفته، وأوجب له الإختصاص بحضرته، إلتبس القلم (الحق) بحقيقته (النون) فاتحد الأمر لديه، وارتفعت له حجب الأمثال فارتقى من المثل إلى الممثل، وشاهد الحقائق مشاهدة ذوق وحال.

(314)- يقصد كما أن الأنبياء يتلقون الأمر الإلهي والحكمة الربانية وحيا، فان الصحابة والتابعين والأولياء، يتلقونها إلهاما ومشاهدة. (انظر: خلع النعلين، [91] ؛ وقارن الغزالي : المعارف العقلية، ص 81 ، تحقيق عبد الكريم عثمان ؛ مشكاة الانوار، ص 81،70 ، تحقيق أبو العلا عفيفي).

واعلم أنه لولا اليـاء (315) وهو الملك الأرضى والروح الرضـا، والنور الأزهر المضيئ الذي هو حقيقة النبي، ما اتصل عليه السلام بالروح الأمين <1> ولا تنزل إليه وحي ولا تمثل له الملك رجلا <1>. كذلك لولا الواو (316) الذي هو روح الوقار والتسكين، وروح سكينة التأمين ، ما اتصل الروح الأمين بالقلم العلي ، ولا انكشف له حجاب السر الأزلي (317) . وكذلك لولا النون الذي هو حياة الجميع ، ومداد التنزيل الرفيع ، وحقيقة العلم العلي السامع المطلع <2> <ماالتحق> <2> القلم العلي بروح القدس ولا لبس من الحلة الأولية ما لبس. كذلك روح القدس بألف النون الحجاب الذي أعجز التعبير، والتحبير.

ولكل لسان قلم التدوير، والتسطير، وهو روح الحياة، ونور الأسماء والصفات، وسر ظهور الأرض والسماوات.

<1>– بياض في "ل" وفي "ش":«ولا ينزل البرزخي ولا تنزل » والتصحيح من مغ.ش.خ.–ن.ش.ص(127).

<2>– بياض في "ل" وخرم في "ش" لا يبدو منه سوى حرف « مـ » وقد رجحنا ما أثبتناه.

---

(315)– يقول ابن عربي :«للياء سلطان عظيم لا يقرب أحد إليه إلا حكم عليه »، وإذا كانت الياء إحدى مقامات الأحدية المطلقة فإن«من تحقق في هذا المقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لتمكنه منه [...]» (كتاب الياء، ص9،7،3 ، ضمن رسائل ابن عربي الحاتمي).

(316)– يركز ابن قسي على حروف الألف والياء والواو، لأنها كما يقول ابن عربي من «أشرف الحروف» وهي «حروف العلة والتشبيه وحروف التأثير »(كتاب الياء ، ص 10، ضمن رسائل ابن عربي) .

وتأكيد ابن قسي على البعد الوجودي للحروف يجعله من الصوفية القائلين بعلم الحروف والأسماء–أمثال : سهل بن عبد الله التستري (ت 283 هـ)، ابن مسرة (ت319هـ) والمجريطي (ت398هـ) وابن عربي (ت638هـ) والبوني(ت622هـ) وابن سبعين (ت669هـ) الذين ينصون – كما يقول ابن خلدون– على أن « طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكوان على هذا النظام [...]» وسندهم في هذا العلم " الذوق والكشف" (المقدمة ، ص478،477– علم أسرار الحروف).

(317)– يريد العلم الذي جمع العلوم .

صـريـف القـلـم

إعلم أن الذكر الأقلام، وقد أحق لها الذكر والعلم والقوام (318)، وقد تقدم أن القلم ينزل إلى اللوح المحفوظ//ما استحفظ من سر مصون، وأن اللوح المحفوظ ينزل// إلى الروح الأمين بما استودع من ذكر حكيم وعلق شَرًى ثمين، فالق إلى الذكر تسمّع

(318)- لقد نزل ابن قسي القلم«في عالم الأرواح بمنزلة آدم، وحواء بمنزلة اللوح المحفوظ، انفصل عنه [اي عن القلم] اللوح انفصال حواء من آدم. فلهذا أعطاه الذكرة لا لتذكير الإسم، ولهذا أعطاه العلم في مقابلة *وعلم ءادم الأسماء كلها* [الآية 30من السورة الثانية : البقرة) ، وأعطاه القوام لقوله تعالى *الرجال قوامون على النساء* [الآية 34 من السورة الرابعة : النساء]، وقال*وللرجال عليهن درجة،*، [الآية 226 من السورة الثانية : البقرة]، وجعل ما ألقاه القلم إلى اللوح مثل إلقاء آدم للبنين في حواء. فكان العقل الذي هو القلم أصلا في وجود اللوح وهو النفس، واللوح مع توجه القلم عليه أصلا في وجود العالم ، وكذلك آدم أصل وجود حواء، وحواء مع غشيان آدم لها أصل في وجود الأجسام الإنسانية » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص.[127]).

ويمكننا من خلال كلام ابن قسي عن النون والقلم واللوح المحفوظ وصريف القلم-وفي ضوء شرح ابن عربي أعلاه-أن نقرر أمرين :

1- يتحدث ابن قسي - كما سيفعل ابن عربي في "الفتوحات" مثلا ، وكما أشار لذلك الغزالي في "المعارف العقلية"-عن كتابة وجودية تسمح بنقل اللغة من مستواها الإجتماعي التواصلي إلى مستوى أكثر شمولية هو: المستوى الوجودي وما يستلزمه من كشف صوفي، على اعتبار أن اللوح المحفوظ رق منشور والعالم فيه كتاب مسطور. (أنظر : خلع النعلين ، ص [88] ، والهامش 300).

2- يقول ابن قسي"بالجمع" أو:"الضم" أو "النكاح" كمبدإ إيجاد، وأصل في الإلهيات، والروحانيات، والفكريات، واللغويات، والطبيعيات، (أنظر: خلع النعلين ص. [92،91])، وهذا ما سيقرره ابن عربي صراحة ويزيده تعميقا ضمن مذهبه الخاص فيقول :«فما كمل الوجود ولا المعرفة إلا بالعالم، ولا ظهر العالم إلا عن هذا التوجه الإلهي على شيئية أعيان الممكنات بطريق المحبة للكمال الوجودي في الأعيان والمعارف، وهي حال تشبه النكاح للتوالد [...] فكان النكاح أصلا في الأشياء كلها فله الإحاطة والفصل والتقدم » (الفتوحات: مج 167/2). ولا يقصر ابن عربي مبدأ "النكاح" على المظهر الإلهي والروحاني، والمعنوي الفكري-اللغوي، بل يعممه على الظاهرة الكونية بأسرها. فـ"النكاح" وفق ابن عربي «سار في كل شيء، والنتيجة لا تنقطع في حق كل ظاهر العين، فهذا يسمى عندنا النكاح الساري في جميع الذراري» (الفتوحات ، مج 139/1) .

وأنظر ما كتبناه في المبحث الثاني من القسم الأول من الدراسة حول توظيف ابن عربي لابن قسي ضمن مرجعياته الفكرية .

وتحفّظ أن تزل بك قدم الثبوت في مقام الفهم والوعي، فربما تبدلت لك سنته، واختلفت عليك كلمته، ولن تجد لسنة الله تبديلا، ولا لكلماته اختلافا وتحويلا. [91] وقد كان حكم السنة في شاهد الأمر أن يلقي القلم إلى الروح الأمين خاصة كما ألقى إليه روح القدس خاصة، ويلقي الروح الأمين إلى النبوي خاصة كما ألقى إليه القلم خاصة، // ويلقي النبي الى الصحابي والتابعي خاصة كما ألقى إليه الروح الأمين//.

لكن عرضت ههنا في الطريق عارضة سير في نشإ العالم الروحاني، والبشري الجسماني، وما كان من هذا البشر الحيواني، جاءت به المشيئة العلية الأزلية (319) إتماما للكلمة في إظهار سنة الوضع وإتقان حكمة الصنع، فأنشأ جل جلاله أنوارا رائقة، وأشباحا نيرة بارقة، وجعلها ألواحا حافظة وأرواحا ناطقة ، وقال للأقلام : أجروا فيها بما هو كائن فجرت، وألقوا إليها صور الأشكال وتخطيط الحروف بما هو تصوير وتخطيط فألقت.

والأقلام <1> في <1> التفصيل أربعة : فعلوي رضواني، وملكي روحاني، ونبوي فرقاني، وتبعي سني إيماني (320). فإذا أردت أن تعلم شبه التفصيل، فابدأ بالنبوي الفرقاني، ينكشف لك منه حال التبعي الإيماني، وسر الملكي الروحاني <2>، وتنزيل العلوي الرضواني <2>.

فقل : إن النبوي فيما استودع واستحفظ قلم مؤدي وروح مبديء منشئ +...+ المكرمات، والأرواح المطهرات قدرهم بفردانيته.

<1>- في "ل" و "ش": «هي» وقد رجحنا ما اثبتناه بالاستناد الى مخ.ش.خ.ن.ش.ص. [128).

<2>- خرم في "ش" ولا يقرأ من الجملة سوى: « تنزيـ» والتصحيح من "ل" .

---

(319)- انتقد ابن عربي-في شرحه "لخلع النعلين "- ما ذهب إليه ابن قسي هنا، من جعله الحكم المطلق في«تقييد العوارض وحكمه» واعتباره «المشيئة الأزلية عارضة»، وهذا -في نظر ابن عربي-مالا يصح فإن «الأمرالأزلي لايكون عارضا، وإنما العارض ما يحدث»، وعليه فإن الترتيب الكوني الذي عرضه ابن قسي لايخلو من كونه: إما اقتضته ذات المرتبين، أو اقتضته مشيئة المرتب وعلمه، ولايكون الأمر في كلا الحالتين إلا هكذا، وبذلك فإن العارضة التي عرضت في الطريق «حتى، وجد العالم على هذا الترتيب إلى جعله على غير سنة الحكم في زعمه كانت المشيئة، وهذا أحد الوجهين الذين ذكرناهما في الإعتراض عليه، وذلك أن المشيئة قضت بفعل مالا ينبغي، وأن الحكيم المطلق مقبوضه في مشيئته سواء تعلقت بما ينبغي أو بما لا ينبغي»(مخ.ش.خ.ن.ش.ص [128]) .

(320)- وفق منطق التضايف الذي يميز فكر ابن قسي-كما أشرنا- فإنه سيؤكد في الفقرات التالية على إلقاء الأقلام بعضها إلى بعض. فكل واحد منها هو لوح بما يلقى فيه وقلم بما يلقي لمن دونه ، وأنزل اللوح للقلم بمنزلة الروح التي هي المرآة.

للقلم روحا واحدا لوحا محفوظا، وروحا واعيا حفيظا، فما كان من سر مستحفظ ونور تصوير وتشكيل مستلحظ، ‹1› جرى ‹1› به القلم النبوي في ذلك اللوح الحفظي، وما كان من ذكر مستودع مستقر ونور علم مستنزل مستتر أداه إلى التبعي السني في ذاته، وما بعد التبعي إلى أقصى غاياته، تحار عليه هذه السنة وهذا الحكم، ‹2› قلم حامل‹2› إلى قلم ذهن قابل، وقلم جار عامل في لوح حافظ وكافل. وكان طريق القلم كله مدا وخطا وشكلا، وذكرا عليا وفصلا، وطريق اللوح كله وعيا وحفظا وكفلا، وقبضا وأصنافا وجملا.

ثم الملكي الروحاني ، مثل النبوي الفرقاني، وهذا التبعي الإيماني، سنة كسنته، [92] وصورة كصورته، غير أن هذا فصل بشري جسماني، وذلك بشر ملكي روحاني، وفصل قدسي نوراني.

ثم تتصل السنة بالقلم الأعلى واللوح المحفوظ، ولكن ليس هناك لوح يكون ‹3›زوجا‹3› مطهرة (321)، ولاحورا منعمة مطيبة. ولا قلم ‹4› أزواج ‹4› ولا أنسال، وانفصال، كانفصال، وإنما هو القلم الأعلى أصل الملكية، وصلب العلية الأولية، واللوح المحفوظ فصل تلك الملكية، ومبلغ الأولية ونور الرحمة الأزلية الأبدية.

‹5› فاللوح هو الضلع الحقيقي الحفظي الذي هو نور الألواح ‹5› في الروحانية الطوبانية (322)، والجسمانية، متصل باللوح المحفوظ والنور الظهري الذي هو نور ‹6› الألواح الروحانية ‹6›، النبهانية، والجسمانية الإنسانية متصل بالقلم. كذلك حياة الرحم المتعلقة بالعرش تنزل على السنن الملحوظ، إلى اللوح المحفوظ، كذلك على رقائق

‹1›- في "ل" و"ش" : «حوى» وقد رجحنا ما اثبتناه.

‹2›- في "ش" : « قلم ليس حامل» والتصحيح من "ل" .

‹3›- بتر في "ل" وفي "ش" : «يكون روح» والتصحيح من مخ.ش.ش.خ.ن.ص [129].

‹4›- في "ل" و"ش" : «ارواح» وقد رجحنا ما اثبتناه.

‹5›- بياض في "ل" و في "ش" : «قبل اللوح الطلعي الحفظي الذي هو نور الأرواح» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش. ص [129].

‹6›- بياض في "ل" و في "ش" : «نور الأرواح الروحانية» وقد رجحنا ما أثبتناه.

---

(321)- يقصد أن نسبة القلم الأعلى إلى الحق فيما يلقي إليه سبحانه ، كنسبة اللوح المحفوظ إلى القلم فيما يلقي إليه ، إلا أن القلم الأعلى ليس زوجا ولا هو فصلا كما كان اللوح من القلم فصلا كحواء من آدم . (أنظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص129) .

(322)- يشرح ابن عربي هاته الفكرة فيقول : «كأنه جعل ضلع حواء مجازا بالإضافة إليه لبقائه على صورته، وتغير حواء لكونها من عالم الكون والفساد، والتغير والإستحالات، للتركيب الذي هو النشأة الطبيعية عليها» (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [129]). وبخصوص كلمة «الطوبانية» انظر : خلع النعلين، ص [140] والتعليق 430 من التحقيق.

حجب من نور الأقلام إلى صفحات الألواح، فتكون حياة الأنفس والأرواح (323).

<1> فإذا قبضت أرواح هذه الألواح قبض الوفاة اتصلت بالسر الملحوظ<1>، من اللوح المحفوظ. كذلك ملك الرحم المنزل على بطائن الألواح، والأرواح بنورالتصوير والتشكيل والقوام يتنزل على رقائق حجب من نور اللوح المحفوظ، فيكون القيم الكفيل والصين الحفيظ. وهو حقيقة الروح الذي هو نور الضلع القصيري في العوالم الروحانية، والمناشئ الإنسانية، فإذا قبض قبض الإختصار ودعا النور إلى مقام الأنوار، اتصل باللوح المحفوظ فكان نضدا في ميزانه وشخصا اعتدالي<ا> في مقام حياته، كذلك ملك الحياة المنزل إلى حقائق الأقلام بروح البعث بحروف الأرواح والنفخ في فرج الأرحام، ينزل على رقائق حجب من نور القلم الأعلى فيكون النافخ في الروح الأدنى والفاطر للمضغ الأحيا، وهو حقيقة الروح الذي هو روح الأصلاب في العوالم الروحانية، والمناشئ [93] الإنسانية، فإذا دعي دعوة الحق واسترد الفلق إلى حقة العلق اتصل بنور القلم الأعلى، فكان وضحا في النور الأسنى، وعبقا في طيب ذلك الروح الأنفس الأذكى.

فصل

جاء في الخبر الصدق والنبإ الحق أن*أول طعام أهل الجنة زيادة كبد النون*(324)،وانتهي إلينا من طريق خبري غريب *أن كبد النون برزخ الأنعام *(325).

وإن حياة الأنعام تتحد إذا قبضت قبض الوفاة بحياة القربان الكريم، وهذا الذبح العظيم، الذي كان قربان إبراهيم الخليل، وفدا<ء> الذبيح إسماعيل. وهذا الذبح العظيم الذي عظم الله تعالى أمره في حكم التنزيل وحظه الفدا<ء> للعزيز والقربان المقبول، كان رقيقة حجاب من كبد النون نزلت إلى ابراهيم الخليل في روح صورة كبش أملح،

<1>- في "ل" وفي "ش" : «فاذا قبضت تلك الحياة قبض الوفاة واستعدت الحياة الى الحياة ، واتصلت كذلك السر الملحوظ» والتصحيح من مخ . ش.خ. ن . ش. ص . [129].

---

(323)- يشبه ابن قسي الإلقاءات في الألواح بالإلقاءات في السر من الآباء في الأمهات عند التناسل.

(324)- سبق تخريجه في الهامش 297 .

(325)- لم نقف على هذا الحديث في المصادر التي رجعنا لها (أنظر لائحة المصادر)، على أن ابن عربي يشير إلى أن هذا الخبر موضوع لايصح شرعا(أنظر:مخ.ش.خ. ن.ش. ص[129]).

فتمثل له نور تلك الحياة في مثاله لاتصاله به اتصال حياة الأنعام، بحياة الأجسام، على صورة بشرين سويين صورته وصورة الذبيح ابنه تجلت له صورة حاله في مرآة نومه مثلا مضروبا وحكما مجزوما، ثم غشيهما من ذلك النوم ما غشيهما، ولبسهما من تلك الحياة ما لبسهما، فيه نظر الخليل ليقظته، فأبصر فيه الذبيح لصدمته، فصبر وكانت لهما تلك الحال غصة موت ومرارة وفاة، بتجديد عطف وإعارة حياة، ولذا رفع عنهما ألم الموت عند الممات، وذوق الغصص والمرارات، إلا الأقل الذي يكون كما يجده النائم في نومه والوسنان في سنته، ثم لا يستيقظ إلا عن نعمة بال، ومسرة حال. ولما أذاق الله سبحانه خليله المجتبى تلك الغصة وأوجد صفيه المرتضى تلك المرارة، انشقت كبداهما ولم تقم النفس لنور القدس الذي غشيهما، وبرد الحياة التي لبستهما، فإن النفس والنور جلاؤها، ونار<1> ذخرتها <1> وبرد الحياة وماؤها ، فخرج الدم الحيواني، والخبث النفساني عنهما، وكان ذلك مثلا مضروبا كالشق عن كبديهما، وإذهاب الدم والخبث عنهما، كالمثل المضروب في نبينا عليه السلام بالشق عن كبده وإخراج [94] العلقة السوداء التي كانت حظ الشيطان منه. هذه واسطة روح رضا وأمان، وتلك واسطة بنور حيا<ة> وحنان، لكن لم يذق صلى الله عليه في المثل المضروب له غصة موت ولا حدة ألم، كما ذاق هذان عليهما السلام في معاينة. كل واحد منهم ماعاينه في نفسه، هذا من ذبح ولده، وهذا من معاينة الموت يأتيه في بدايته ومن عنده،وشفرة حديد تمر المرة وتجر الجرة بعد الجرة، وكفى هذين هولا عظيما، وألما شديدا أليما، كذلك سنة على نبينا صلى الله عليه باقية في دوس تلك الشوكة وحس تلك الحدة ، فذاق من ذلك ما ظهر من حاله وعرف في وجهه على ما كان به من الخفة والقلة، بالإضافة إلى مايجده بالجملة، صلى الله عليه.

فإن الكبد قد بقيت في الظاهر بالعلم، والنفس الدمية قد قبضت من باطن في الغيب، أنشأ الله عليها صورة الحجاب الذي كان صورة الفدا<ء> والقربان، وسر السلام والأمان، فأنشأ على صلاحها اللحم، والمخ والشحم، وما يكون به النفعة وأنشأ على حفالتها الدم العبيط والعروق والعظم ومالا منفعة فيه، وصورته حجابا ظاهرا على صورة ذلك الحجاب الباطن دون زمان، وأجرى على تلك السنة في تكوين الأكوان، وتروحن الإرادات التي تسبق العيان، ففي ذلك كوشف الخليل والذبيح عليهما السلام. وكان الكبش الأملح المذبوح بوهم ظاهر على الذبح العظيم، والذبح العظيم باطن له وكان الظاهر قربان الخليل، والباطن فداء الذبيح اسماعيل، وتلك النفس الدمية التي سالت

<1>- في "ل" و"ش" : «دخنتها » وقد رجحنا ما أثبتناه لسياق الكلام ، والمقصود«بذخرتها» الجوف والأمعاء ، أي كل ما يشتمل عليه البطن .

في الذبح والحيلة الدنيوية هي التي قبضت في ظاهر القبض وبقي الحجاب الباطن على صوره وبحسب ما كان من صفته. ثم لم يأكل المطهران المقدسان ومنهجهما تلك إلا على أكمل صفات التطهير وألم حالات الشظيف. إذ اللحم لم يقم من ذلك الدم ولا الدم [95] <1> يمد <1> ذلك اللحم وإنما ينشأ حس على سنة بشر عن تكوين وكلمة عن "كن فيكون".
وفي هذا الحجاب الباطن الذي هو الذبح العظيم <2> تتحد <2> أرواح ذبائح المؤمنين، وحيلة أضاحي المنشرعين، وهو وجه متصل بتروحن الأنعام، وبنور هذه الذكاة يلحق أنوار ذكاة أهل الإسلام، وكان قربان قرب وأضحية يوصل بها ويقرب، فمستقبل ذلك لصاحبه كانت أنثى من الضأن أو ذكر أو أنثى من المعز والإبل وغير ذلك لايقبلها إلا الله على صورة هذا القربان كبشا أملح أقرنا، كما جاء الخبر(326) في وصفه. وهذا الحجاب الكريم، والذبح العظيم، هو الذي يؤتى به يوم القيامة فيذبح بين الجنة والنار فيقال : *يا أهل الجنة خلود بلا موت*الحديث (327)، فتلحق الحياة بالحياة، وتتصل نور الذكاة بالذكاة، ويكون تروحن بروح الأنعام بجسماني تروحن دار المقام. فإذا أدخل الناس الجنة كان أول طعامهم من هذا الذبح العظيم وهو زيادة كبد النون الذي قال صلى الله عليه، ولذا عظمه الله تعالى وهو أصدق القائلين، والله يقضي الحق وهو خير الفاصلين ، فتبارك الله أحسن الخالقين .

واعلم أن هذا الكبش الذي هو الموت المذبوح بين الجنة والنار، والذي يتولى ذبحه يحيى بن زكرياء (328) بين يدي النبي صلى الله عليه بأمره الأكرم، فأما أن يكون بأمره، فمن <3> حيث <3> الإمامة العلية، والسيادة القدسية. ويوم دخول الجنة يوم عيد كبير عيد أضحى لا أكبرمنه قبله ولا أعظم منه. والحكمة في ذبحه أنه حقيقة الأضاحي، وذلك المذبح حقيقة لسنة الذبح، والملائكة عليهم السلام يولون أمره في تكوين الطعام

<1>- في "ل" و "ش" : «لم يمد» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.
<2>- في "ل" و ش" : «تجد» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن. ش. ص [131].
<3>- في "ل" و "ش" : «حب» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.

---

(326)- روى مسلم في صحيحه عن أنس قال :* ضحى النبي صلى الله عليه وسلم بكبشين أملحين أقرنين ، وذبحهما بيده وسمى وكبر ووضع رجله على صفاحهما*(باب استحباب الضحية) .

(327)- حديث أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي سعيد (باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء) .

(328)- تنصيص ابن قسي على أن الذي سيذبح "الكبش الذي هو الموت" هو يحي بن زكرياء بين يدي النبي ص ، إشلية رمزية منه إلى دوام الحياة ، إذ إسم يحيى يحيل على الحياة (أنظر الهامشين : 484 ، 486م من التحقيق) .
وقد أسند القرطبي في التذكرة ج 158/2 القول بذبح يحيى للموت ممثلا في الكبش إلى ابن قسي .

منه وتقريب الموائد به والوقوف على الرؤوس به إلى حين أكله، إظهارا للخلق حقيقة ما أسلفوا من السنن وقربوا، وليعلموا لأول حال أن ذلك كله عليهم محفوظ وفي زمان الجزاء لهم معَد مرفوع، ليكون ذلك [96] عنوان أفراحهم، ‹و› وسيلة انشراحهم. وتلك أول مائدة تقدم وطعام يطعم إلى أن ينشر لهم على كتابهم المرقوم مما قربوا من أرواح حياء وأنوار نعيم فإنهم في قربهم يتنعمون، وإلى مقدسات عملهم ينظرون.

فأما أن يكون يحيى عليه السلام الذي يتولى ذبحه بيده والسنة النبوية التي هي حياة هذه الشرعة المحمدية، مراتب صورتها المعنوية، والسهم الذي صرف معه صلى الله عليه في سيادتها الإختصاصية، وحمل ألويتها الحنانية، قال صلى الله عليه وسلم: *أنا سيد ولد آدم ولا فخر* (329)، وهو حامل لواء الحمد والمجد والثنا‹ء›، وصاحب المقعد على السرير الأقدس لفصل القضاء.

وقال الله تعالى في يحيى عليه السلام *وسيدًا وحصورًا*(330)، وهو حامل لواء الرحمة والحنان، وصاحب راية الحيا المجد والإحسان، والقائم بها إذا تطاير الصحب الشمائل والأيمان والزمردة الغراء والأمة الوسطى في ظلها الأصرف من تيسروأمان. ولأجر عظيم سمى الله به يحيى بيحيى وبه سمى الروح الذي هو وضح الأرضاح، وحقيقة الأرواح، وهو من أسما‹ء›أرواح القدس والأنوار المعظمة وبه سمي روح القدس وحقيقة النبي صلى الله عليه، ولهذه الخاصية بعث حياة وفي شرعية ووحي آثاره في أفراد أمته.

وإن الكبش المذبوح بين الجنة والنار كما تقدم له ظاهر وباطن على حكم السنة ورتبة الإيجاد في أصل الخلق، قال الله تعالى :*ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون،* (331)، فباطنه إلى الجنة وهوالحياة، وظاهره إلى النار وهو الموت (332) وذلك

---

(329)- سبق تخريجه في الهامش 245.

(330)- الآية 39 من السورة الثالثة : ءال عمران.

(331)- الآية 49 من السورة 51 : الذاريات .

(332)- مستلهما قوله تعالى :*فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب،*(الآية 13من السورة 57 : الحديد) يشبه ابن قسي الكبش المذبوح في المعنى بالسور المضروب باطنه فيه الرحمة وهي حياة هذا الكبش المذبوح ، وظاهره فيه عذاب أهل الناروهو موت هذا الكبش . يقول ابن عربي في شرحه :«ولاشك أن هذا يسمى موت الموت ، فإن الكبش هو الموت فهو من قيام المعنى بالمعنى ، غير أن المعاني لما كانت تتجسد في عالم التمثل في البرزخ ، كالعلم في صورة اللبن وجميع ما يرى في النوم من تجسد المعاني فإنما تقوم المعاني بتلك الأجساد لا بالمعاني المقصودة بهذه الأجساد ، فما قام المعنى بالمعنى وإنما قام المعنى بذات قائمة بنفسها في عالم من العوالم حقا كان أو تمثلا برزخيا ، في يقظة أو نوم» (مخ.ش.خ. ن.ش. ص[132]) .

سنة الإحتباس عند الذبح. وهو نعيم أهل الجنة على الإبتداء، عذاب أهل النار لا إلى انتهاء، وما يكون به أهل الجنة من مزيد حياة وتجديد تنعمات، إنما هو من تروحناته، ومايكون به أهل النار من غصص مرارات، وتجرع موت [97] ومهمات، إنما هو من تجدد ذاته، وتنوعاته، وطعن قساته، فهو الحياة في الدارين، والمحسوس المذاق في المقامين. فإن تطلع إلى لمحة من أحوال هذه الدار- أعاذنا الله منها ولا كتب لنا حظنا فيها- ينظر منها إلى شرف علٍ من الحكمة الرهبوتية، والسنة الجبروتية، فإن ذلك أحرى أن يطلع عليه فقد أعفاه العارفون، وسكت عنه الراسخون، وهو سر من أسرار الملك وحيث من حيث الأمر وحكم من أحكام الجبر والقهر، قال الله تعالى:*وأما من خفت موازينه . . فأمه هاوية، . .* (333)، وقال : *كلا إن كتاب الفجار لفي سجين،*الآية (334)، وقال عليه السلام : *إذا مات الكافر يدخل عليه ‹تسعة و› تسعون تنينا ينهشه في قبره إلى يوم القيامة* (335)، وقال في أخذ الجبابرة المتكبرين* تخرج عنق من النار لها ‹1› عينان ‹1› [...] ولسان يأخذ بالمتجبرين* (336).

واعلم ان جهنم في نفسها على صورة الحية (337)، وأنها ملك عظيم من ملائكة العذاب، ثعبان متين، لهواتها الهاوية، وذنبها قعر سجين، وهو الكتاب المرقوم الضد المخالف لرقوم عليين التي هي لسان عيون ألسنتهم ، والرحيق المختوم ينساب بين الأرائك والفرش انسياب الأرقم، ومسكنها الحياة فضاء نوري بين حيات تسعى في رياض الرضا وحياض المنى، وقال عليه السلام في غيرها :* اقتلوا الحية فإنها

‹1›- في "ش" و"ل" :«يخرج عنق من النار له عنق» والصواب ما أثبتناه (أنظر: الهامش 336 من التحقيق.

---

(333)- الآيتان 7 ، 8 من السورة 101 : القارعة .

(334)- الآية 7 من السورة 83 : المطففين .

(335)- أخرجه ابن حبان عن أبي هريرة (أنظر: العراقي : المغني [...] في تخريج ما في الإحياء من الأخبار ضمن إحياء علوم الدين للغزالي، ج 500/4 هامش 2) .

(336)- روى الترميذي بسنده عن أبي هريرة ، أن النبي ص قال :* تخرج عنق من النار يوم القيامة لها عينان تبصران ، واذنان تسمعان ، ولسان ينطق يقول : إني وكلت بثلاثة : بكل جبار عنيد وبكل من دعا مع الله إلها آخر وبالمصورين *.

(337)- قصد أن أقرب ما مثلت به حقيقة جهنم هي صورة الحية . وتمثل الأمور لدى الصوفية يختلف باختلاف حال الوقت ، وابن قسي في تمثيله جهنم على صورة الحية يستلهم الأحاديث النبوية الواردة في هذا الشأن ، (أنظر مثلا : الإسراء والمعراج رواية ابن عباس، وحديث "إن في النار لحيات مثل أعناق البخت يلسعن اللسعة [...]"، أخرجه الإمام أحمد من طريق عبد الله بن الحارث بن جزه .

شيطان*(338)، وإن قعرات سجين، ودركات المنافقين، ومن سواهم من الضالين المكذبين، والخاسرين المجرمين، إنما هي كلها حيات من الحية العظمى ودقائق سود من تلك الحية السوداء، ‹1› وكل ‹1› حركات معها في أحوالها : سلاسلها، وأغلالها، ومقامعها، وأنكالها، وحياتها، وعقاربها، وحبالها، وويل فلقها، وطنيب حبالها، كل منها دار عذاب ومقام هوان لاتحتاج إلى صاحبتها، وسواد نار لا تبقي ولا تذر، وسوط عذاب لا يكيف ولا يقدر، معها خزنة غضاب لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يومرون. [98] فإذا نكأت النار- أعاذنا الله منها- الأشقياء، وحقت المقارنة بين القرناء، مسخت الشياطين حيات تسعى وألقي عليها صورها وعظمت خلقتها، ووسعت بطونها، وعظم الأشقياء أجساما، وأطمس وجوها وألقمت القرناء قلبا وعكسا، وهوى بها إلى أسافلها خلافا ونكس، فتكون قعرات عذابها، وحفرة خزانها وعقابها. ثم يسلط عليها الأملاك الغلاظ الشداد، المخلوقة من نار الغضب الأصفاد، فتأخذها من الرؤوس إلى الأذناب، بأهول ما يكون من أحد النقمة وسوط العذاب، فيكون لكل واحد قعرة غضب سجين.

فرأى ‹صلعم› (339) سرادقات العزة قد أحاطت ، ورواقات العظمة قد قامت فراقت ، فإفاضـ‹ـا›ـت الرحمة قد امتلأت بها أعماق الرجا، وضافت تنزلات طبقات من أنوار أفاضت تسطع من أستار الرواقات، وأنوار السرادقات، فيغشى الورق والطباقات، وينتثر ذهب الحيا جلالا على أعطاف الصادقات المسبحات، ولا أمد من ظلال المسبحات، ولا أرحب من مطل التاليات المسبحات، وهم قومة العالمين وحملة عرش الروح وهم الصافون المسبحون وما منهم إلا له مقام معلوم، يضمهم بساط الحضرة الحجابية، وعمهم فسطاط الدرجة النظامية، وهو البساط الأزهر والرواق الأخضر، والقرار الأنعم الأنضر، بنطاق التسبيح والتقديس، وطل التأمين والتأنيس، ومنزلة سكينة التنزيل في مقام التنزيل العزيز والروح الأمين جبريل عليه السلام. وهو قرار التنزلات الرحمانية، والتجليات الروحانية، والتصورات في التنزلات النورانية، وإليها تستوي حياة العلوية، وبها تنعم الأرواح القدسية.

‹1›- بياض في "ل" و "ش" كلمة غامضة لا تقرأ. وقد رجحنا ما اثبتناه.

(338)- رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري (كتاب قتل الحيات وغيرها) مازال ابن قسي يستلهم أجواء المعراج النبوي .

واعلم أن سدرة [99] المنتهى التي هي مقام الروح الأمين معرّق في نور فراش الذهب، مشرب في نور حجاب الدر، مؤنق من نور حجاب الياقوت، ملفح بنور حجاب المسك، مورق بنور حجاب الزمرد موثّق بنور حجاب الزبرجد، مزهّر بنور حجاب ياقوت الزُّمّار، ممدد من نور حجاب الأكوان ولا خرج بعد إلى ولد، تزدحم الأنوار تحت عروشها، وتتلون فراش الأسرار فوق غصونها.

ولما كان ‹1› الأصل معرقا في الأنوار الذهبية ‹1›، وكانت منه فطرتها الأولية، كان يحق التلون الثمري إليها أكبر وبنور حياة الفراش تروحن الفراش وظهر أول ما ظهر، ثم تروحن وتكون أنور من ذلك وأظهر، أحب الصادق صلى الله عليه من ذلك الأقل الأصغر في قوله :"غشيها فراش من ذهب" (340) على ما جاء في الأثر، وترك الأكبر الأعلى إلى مضمر قوله تعالى :" إذ يغشى السدرة ما يغشى،" (341)، جعله في ميدان ساق، ومساقه إدراك ولحاق . أما أن النور كله، فبها كله موجود وإنما يخرج من ذلك إلى الوجود بحسب التجليات مزيدا فوق مزيد. كذلك لما تجلى له الروح الأمين في مقام ملكه ومصاف قدسه، وتنزل عن تلك العظمة الإحاطية، إلى الصورة المصافيّة، ليست بالحجابية الإحاطية، ولا الدرجة المثالية، وإنما الخلدية الأبدية، التي هو بها أحال العودية، عليها حلل تضمنها السرمدية، وهي المنزلة الأخرى التي ذكر الله تعالى. وعن هذه المنزلة تنزل إلى الصورة الدحية، فتكون المنزلة تقريبا على السرير وتنزيلا إلى المدارك النبوية حلت له إزار الأسرار عن عنق من الأنوار، أخذ المقام والقرار، وملأ بساط الأزهار، وكسى بساط السدرة حلل الإسفار، فجعل ينزل ويتلون، ويتصور ويتكون، ففراش ذهبي وفراش لؤلؤي وفراش زمردي، وزبرجدي، وفراش ياقوتي ومرجاني، وفراش قد جمع الألوان كلها في صورة فقام بالأنوار كلها نوره.

‹1›- في "ش" : «معرفا في الأنوار الدهنية» والصواب ما أثبتناه للحديث النبوي الذي أخرجه مسلم عن عبد الله بن مسعود حيث يقول فيه النبي ص : «رأيت السدرة يغشاها فراش من ذهب» . أما في"ل" فهاته الصفحة والصفحتان التاليتان [101،100] كلها مبتورة.

---

(340)- رواه مسلم عن ابن مسعود (الصحيح : كتاب الإيمان) .

(341)- الآية 16 من السورة 53 : النجم

<1> فلا أعجب (342) مما رآه الخلق عن جمل ثار لم يستطع أحد الوصول إليه <1> حتى جاء صلى الله عليه فلما مشى إليه، [100] ورآه الجمل <2>برك<2> لديه، وجعل يمر بمشفره على الأرض بين يديه تذليلا ويستجير، قال النبي عليه السلام*هات الخطام* فلما <3>رام <3> خطمه، ورأى الناس يتعجبون رد رأسه إليهم وقال :*لا تعجبوا* أو كما قال :*إنه ليس شيء بين السماء والأرض إلا يعلم أني رسول الله غير عاصي الجن والإنس* (343).

وقال صلى الله عليه وسلم:*إذا مات الميت فان كان من أهل السعادة جعل يقول وهو فوق النعش محمول:قدموني قدموني ! يسمع كل شيء صوته إلا <4>الإنسان<4>*(344) وقال صلى الله عليه وسلم :*ما من دابة إلا وهي مسيخة بأذنها

<1>- في "ش" :«فلا أعجب من مراه الخلق عن أحده والوصول إليه حتى» وقد رجحنا ما أثبتناه لسياق الكلام

<2>- في "ش" : « ترك » وقدرجحنا ما أثبتناه لسياق الكلام.

<3>- في "ش" : «راء» والصواب ما أثبتناه .

<4>- في "ش" : «يسمع كل شيء صوته إلا الجن والإنس»وقد رجحنا رواية البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري .

---

(342)- في سياق حديثه عما اختص به النبي ص في معراجه من مشاهدة الجنة والنار ووصوله إلى سدرة المنتهى إلخ مما يعتبر من المعجزات التي اختص بها ، ينتقل ابن قسي مباشرة في هاته الفقرة إلى ذكر معجزات أخرى مبتدئا بمعرفة الحيوان له ص (قصة الجمل)، معتبرا أنها معجزة لا تستكثر ولا تستغرب في حق من صحت له معجزات المعراج. وينتهز فرصة حديثه عن هاته المعجزة ليبسط موقفه حول مشكلة أثارها من قبل (ص. [85] والهامش 286)، وهي مدى إدراك ومعرفة الحيوان؟ وهل للحيوان والجماد عقل ونطق ؟ (انظر : خلع النعلين ، ص [100] ، [103] ، والهامشين : 353 ، 359 من التحقيق).

وهكذا نجد أن هاته الفقرة وإن بدت على أنها انتقال فجائي من مجال علوي (القلم واللوح ، والجنة والنار، وسدرة المنتهى، وتجليات جبريل) إلى مجال أرضي (معرفة جنس الحيوان له ص) ، إلا أنها في حقيقة الأمر تساير الخط العام الرابط لهاته الفقرات منذ افتتاحية فصل "خلع الخلع" إلى نهاية "الرحمانيات" تقريبا حيث يستوحي ابن قسي معراج الرسول ومعجزاته (ما شاهد من جنة ونار ، وسماعه صريف الأقلام) ليمارس الفتح الذوقي والكشف الصوفي لعالمي : الملك والملكوت .

(343)- قصة الجمل هاته رويت بطرق متعددة عن مشاهير الصحابة، فقد أخرج بعضها ابن حبان في "صحيحه" من حديث أبي هريرة، والقاضي عياض في "الشفاء" الباب الرابع من القسم الأول.

(344)- أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري (كتاب الجنائز) .

يوم الجمعة تنتظر قيام الساعة * (345)، وأما الميت إذا كان من أهل الشقاوة يقول : ياقوم أين يذهب بي ؟! *يسمع كل شيء صوته <1> إلا الإنسان <1> * (346).

والأحاديث في عالم الحيوانية وغير الحيوانية، بالشرعة الإنسانية وغير الإنسانية، أكثر من هذا كله. وهي في فلكها وأفقها مع رؤية التسخير والتذليل الذي هي به ترى غير ما ترى وتسمع سوى ما تسمع، وعندها علمها وحكمها، وجهلها وعقلها، وتفصيلها وفضلها، وشرعتها وسنتها وإيقاؤها في أعمالها. وحكمتها تسمى في أفلاكها ومواضع آفاقها عقلا من حيث هي لا من حيث نحن أحياء إيقاظا، من حيث أفقها لا من حيث هذا الأفق، وبهذه <2> العقلية <2> الأفقية، حقت لها إسمية الأمية (347)، ووجب حشرها في الأمية السنية.

ولو أيقظنا الله تعالى إلى حال الأفلاك وقبول الآفاق ، لأشرقت منه على شرف علي، ومن إتقان الصنع وإحكام الوضع وتقدير الحدود، وتعديل أوزان الوجود، <3>إذ لا جنس من الأجناس ولا نوع من الأنواع إلا له فلك <3> مفروق وأفق مفترق <4>بأحكام <4> موزونة، وحقائق مسنونة، وحدود مضروبة، وألواح محفوظة مكتوبة، ودقائق محصية محسوبة.

وإن الحيوان البحري في لجة [101] مائيته وريق هوائه، لفي فلك مفروق وأفق مفترق، خوا(ء) وهوا(ء)، وأرضا وسماء، وبينهما مسيرة خمس مائة عام بأعوام وسنين فلكية. وإن الدابة في المنشإ، وحيوان الثمرات والأعواد الخضر واليابسات ينبت من جوفها، وينشأ من بطنها، ويأكل من يابسها ورطبها، ألا ترى في بادئ الرأي وظاهر

<1>- في"ش": «يسمع كل شيء صوته إلا الجن والإنس » وقد رجحنا رواية البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري.

<2>- في "ش" : «العقيلة» والصواب ما اثبتناه.

<3>- في"ش" : « إذ ليس له شيء من الاجناس والأنواع إلا فلك» وقد رجحنا ما أثبتناه لوضوحه وقربه من سياق المعنى .

<4>- في "ش" : «ما حلم» والصواب ما أثبتناه .

---

(345)- أخرجه ابن ماجه في سننه من حديث أبي سعيد الخدري .

(346)- أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري - (كتاب الجنائز) وتتمة الحديث لدى البخاري *[...] إلا الإنسان ، ولو سمع الإنسان لصعق *.

(347)- لقوله تعالى :*وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم، ما فرطنا في الكتاب من شيء، ثم إلى الله يحشرون،*(الآية 39 من السورة السادسة: الأنعام).

الأمر، لا أرضا ولا سماء، ولا خوى ولا هوى، وكذلك من حيث أفقنا وسنة نشئنا وإنها من حيث أفقها وسنة نشئها لفي فلك مفروق وأفق مفترق وخوى وهوى وأرضا وسماء، بينهما مسيرة خمس مائة عام (348) أيام أفقها وأعوام فلكها، كل محصو ‹الـ›ـمعنى بتقدير محفوظ وعمل محصي.

وكذلك كل حيوان من الحيوانات الأرضيات، والبحريات، طائرات وماشيات، حشرات، وغير حشرات، إلى التراب السائرات، إلى الأفلاك الدائرات، إلى البعليات النابتات، والناميات الأرضيات، المائعات، والجامدات، كل لها إدراكات، ومشاهدات، من حيث هي بتقدير فتق الآفاق من أجناس الحيوانات، وفرض حل الأطباع عن صورة الأوضاع من النيرات والجامدات وغير ذلك. كل من موضع رمّه في فلكه ومقام حكمه في أفقه مخصوص بالعقل والميز موثوق بالسنة مربوط بالشرع لتتم الكلمة فيما رآى في أعلام القدرة وينتظر السنة الرحمانية، والرحمة الربانية*وإن من شيء إلا يسبح بحمده *(349)، *ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعا وكرهًا* (350)، *‹1›ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض ‹1›* الآية(351)، وفي هذا المكان شبه على أهل الزعم فقالوا : هذا السجود سجود الجبال (352)، والتسبيح تسبيح بلسان الحال (353)، ليس بلسان المقال. هذا إدراك منا من حيث العقل البشري، وتصور

‹1›- في "ش" وقع خطأ في سياق الآية، كتبت كالآتي :*ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات والارض *.

---

(348)- يستوحي ابن قسي هاته المدة من الحديث النبوي الذي أخرجه الترميذي من رواية أبي هريرة ، ورواه كذلك أبو الشيخ في العظمة من رواية أبي ذر ، والبيهقي في "الأسماء والصفات"عن أبي هريرة (باب ما جاء في العرش والكرسي) ، ومفاده أنه *بين كل سماءإلى سماء خمس مائمة عام* ، وانظر: خلع النعلين،ص [152] والهامش 471م من التحقيق .

(349)- الآية 44 من السورة 17 : الإسراء.

(350)- الآية 16 من السورة 13 : الرعد .

(351)- الآية 18 من السورة 22 : الحج .

(352)- الجبال : من جبل جبلا وجبلة وجبلة = الخلق والفطرة والطبيعة.

(353)- أي أن تسبيحها هو دلالتها في وجودها على صانعها ، وابن قسي يرفض هذا ويعتبر أن تسبيح السماوات والأرض والدواب هو حقيقة مصداقا لقوله تعالى :*وإن من شيء إلايسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم،*(الآية 44 من السورة 17الإسراء) ويعلل ابن قسي-كما سيذكر-عدم إدراكنا لتسبيح الكائنات، أن الله جعل لكل موجود من موجوداته من أعلاها إلى أدناها فلكا خاصا وأفقا متميزا تكون فيه بعقلها وحكمتها وسنتها ، وما ندركه من عالم الحيوان والجماد لايتجاوز أفقه الظاهر ، فهو بالنسبة==

من حيث النور الحصري. [102] ومن نظر بنور الله تعالى وحل الرمز وفك المعنى <1> فهم <1> <أنهم> إنما نظروا من حيث هم، ولم ينظروا من حيث هي فغابوا عن الحضور وجمدوا على القصور، *ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور*(354)، وإنما لبس عليهم من حيث الحجاب الواقع بالنازلة التي نزلت، والواقعة التي وقعت، فعميت عليهم الأنباء، وخفيت عليهم حقائق الأشياء.

فإنه ما أوجد الله ظاهرا من الخلق إلا أوجد له باطنا من الأمر، وإن كل ما ظهر من الموجودات لم يزل بباطن أمره وشاهد عقله إذ لم يكن بمعصية في حقه، وإنما نزل إلى الظاهر بظاهر خلقهلحق الأدمي الذي خلقت من أجله، وأما باطنه الذي هو به في أفقه ومستقر أمره، فحيث كان معه عليه السلام قبل النزلة التي وجبت، والخطب التي وقعت، ومن ثم يرى ويسمع ويتعبد ويشرع بعقل كامل وميز قاطع والله ما نزل <على آدم> عليه السلام، إلا كل ظاهر <2> فبقيت <2> البواطن معقولة على مقاماتها، وبمواضع إدراكاتها. فبما لايكون في حقهم عصيان، لم يلزمهم نفاق ولاحجران، وهم ناظرون من حيث كانوا ينظرون، عاقلون لما كانوا يعقلون، دنياويات من ظهر، ملكوتيات من بطن، ومن ذلك الغيب يسمعون كلام موتانا (355)، وتعقل الجوامد والنامي أذكارنا وتلاوتنا حتى تشهد للمؤذن مدى صوته (356)، وتقول

<1>- في "ل" و "ش" : «وهم» وقد رجحنا ما أثبتناه .

<2>- في "ل" و "ش" : «في نقب» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام/

--- لأفقنا عالم منعدم النطق والعقل إلا ماكان من الميز بقدر ما تتسخر به للانسان. أما من حيث باطنه وفلكه الخاص فبمقتضى سريان الحياة الإلهية (الاسم الحي) في جميع الموجودات ، فهو عالم له نطقه الخاص ومعرفته المتميزة ، وإن لم ندركها . (قارن : خلع النعلين ، ص [85]، [100-103] ، والهوامش 359،342،286 من التحقيق) .

(354)- الآية 39 من السورة 24 : النور.

(355)- لقوله صلعم في الحديث الذي أخرجه ابن أبي عاصم في "كتاب السنة" ج 424/2 رقم 875 عن أم مبشر(باب في عذاب القبر)"[...] إنهم ليعذبون في قبورهم عذابا تسمعه البهائم"، وأنظر : فتح الباري ج232/3-240 حديث 1374تحقيق محب الدين الخطيب

(356)- أخرج أبو داوود في "الصلاة" وكذا النسائي في "الصلاة" عن أبي هريرة أن النبي ص قال :"المؤذن يغفر له مد صوته ويشهد له كل رطب ويابس" ، كما أخرجه البخاري في "صحيحه" (باب رفع الصوت بالنداء [..]) عن أبي سعيد الخدري أن النبي ص قال:"إذا أذنت فارفع صوتك ، فلا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولاشيء الا شهد له يوم القيامة"".

الشجرة لأختها هل مر بك ذاكرالله تعالى ؟ الحديث (357).

وانما نحن من حيث العصيان، موثوقون بوثاق الحجران، موثوقون بالطبع عن الموضع الذي نزلنا، وقد عصينا إلى أن ينتهي العقاب، ويبلغ أجله الكتاب. ما كان نقل به الإختصاص خاصة مثل النبوات، ومن دانا مقامات العلى من أهل الإختصاصات(358)، فإنهم دنيويون من ظاهر من حيث منفعة الخلق، ملكيون من باطن من حيث الحياة، وهم بالخاصة إلى غير هذا الأفق، فلا تعلق دابة على وجه الأرض على عمل في ظاهر الأرض ، ولا يؤاخذ طائر على عمل <في> ظاهر الخلق إذ ليست فيه إلا بوجه التسخير وطريقة المنفعة، وأما حشرها [103] وسؤالها فمن موضع عقلها، ومن حيث الأفق الذي تنظر فيه إلى ربها، وكذلك كل جامد ومائع ونابت ونام ودائر، لم ينزل بباطن أمره عن أفقه وموضع نظره إلى ربه، بل هو فيه فيما كان به من قنوت وسجود وتسبيح وتمجيد.

<1> فلما رأوا شعورها إلى جمال تسبيحها<1> سموه ميزا، وكذلك هو، ولما علم سجودها وحشرها لم يروا عقلا سموها حالا، وليس كذلك، وإن الحكمة أوسع من تأويلهم، والقدرة أبلغ من تقديرهم، وبضرورة العقل ما أدركنا بفهم ما منهم في ازدواجهم واجتماعاتهم ، فلا يتسع جنس جنسا ولانوع نوعا إلى غير ذلك من ألقابها والتدافع لأحكامها، التي تضيق الكتب عن وضعها، ولا ينتهي الوهم إلى حصر شيء منها.

فموضع ملكوتيتها الأولى لم ينفصل عنها عقل راجح وفهم ثاقب ووحي بوجه ظاهر، فبذلك وجب لها الإتفاق وأبلغت عجمتها في الإعراب والبيان، فلو سموا ما شاهدوا من حكمتها وإعراب عجمتها : لسان حال يعرب عن عقل راجح، ونظر صحيح يؤدي إلى شرعة ودين، ومعرفة علياء برب العالمين، لأخذوا في ذلك بوجه من الحق يلزم عضده ولايمكن رده.

ولو كشف غطاء الحق عن أفلاك المواضع وآفاق النطف في البطون، وعلمنا الأجنة في آفاقها، وحال اجتماعها وافتراقها، وما هي به من شرع رفيع، وتدبر علي

<1>- في "ش" : « فلما راوا شعورهما الى جمال تسبيحهما » والتصحيح من "ل" .

---

(357)- لم أقف عليه بلفظه فيما رجعت إليه من مصادر (أنظر لائحة المصادر) ،ولكن هناك أحاديث تشهد بصحته ، كالحديث الذي رواه ابن كثير في النهاية ج182/1عن حذيفة-نقلا عن ابن منده في "كتاب الإيمان"-من أن النبي قال :"[...] إن الحجر والشجر ينادي يا عبد الله يا مسلم ، هذا يهودي فاقتله [...] ".

(358)- أهل الإختصاص هم أهل الكشف والذوق في مقابل الخواص أصحاب الفكر والنظر . ويبدو هنا أن ابن قسي ، يعتبر معرفة أهل الإختصاص أبلغ وأعمق بالموجودات ، من معرفة أهل الزعم (الخواص) المقيدين بالعقل النظري الضيق .

منيع، لَعُوين ما هو أعجب في العقول وأغرب في التقدير والتحصيل. والله يملأ قلوبنا بجلال عونه وأنوار حكمته، ويشق أسماعنا وأبصارنا بإيضاح سننه، وأسرار قدرته. وهذا كله من أثر حكمته المنزلة لهذه الدار التي كانت الأمر الحكيم، والأثر الكريم، والزمان الماسك، والإمهال المقدر للناجي والهالك (359).

ولما قبضها الله تعالى بقي الظاهر دونها دارا قد خلت عن الرحمة (360)، ونارا قد تطاولت للأخذ والنقمة، ريحها عقيم، وماؤها حميم، وهواها **[104]** سموم، وطلعها يحموم، وطعامها زقوم وعذابها شديد أليم. ولا تأخذ لفظة النار الأخروية - أعاذنا الله برحمته منها - من حيث تأخذ النار الدنيوية، فإن الأمر أعظم والقدر أظلم، ليس هناك جمر ولا غضى، *كلا إنها لظى، نزاعة للشوى* (360م)، لا يأتي العذاب أهلها من خارج من حيث الدار، إنما يأتيهم من داخل البطون والأدبار، أما الدار في نفسها فانظرها من حيث الدار العلوية، إلى هذه الدار الدنيوية، إلى تلك الدار الغضبية، تجد السنة قائمة والحكمة بادية ظاهرة.

---

(359)- مستلهما الآية 44 من سورة الإسراء ، والآية 16 من سورة الرعد، والآية 18من سورة الحج ، (انظر : خلع النعلين ، ص [101]) ، يوظف ابن قسي نظريته في ثنائية الوجود ، ومنطق التضايف الجامع جدليا بين الباطن والظاهر (انظر : خلع النعلين ، ص [14] ، [33] ، والهامش 64) ، ليؤكد على أسرار الوجود الخفية ، وعلى سريان الحياة الإلهية (الإسم الحي) في الوجود ، النابضة في كل متحرك وساكن : جماد وحيوان وإنسان . فالكون كله ما نعلمه وما لا نعلمه خفيه وظاهره ، حي ناطق ، يسير وفق شرع رفيع ، وينم عن تدبير علي منيع. وموقف ابن قسي هذا، هو موقف كبار الصوفية عموما. يقول ابن عربي في الفتوحات مج147/1:«[...] إن المسمى بالجماد والنبات عندنا لهم أرواح بطنت عن إدراك غير أهل الكشف . إنها في العادة لا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان ، فالكل عند أهل الكشف حيوان ناطق بل حي ناطق . غير أن هذا المزاج الخاص يسمى إنسانا لاغير بالصورة ، ووقع التفاضل بين الخلائق في المزاج، فإنه لابد في كل ممتزج من مزاج خاص لايكون إلا له به يتميز عن غيره ، كما يجتمع مع غيره في أمر، فلا يكون عين ما يقع به الإفتراق والتمييز عين ما يقع به الإشتراك وعدم التمييز. فاعلم ذلك وتحققه . قال تعالى :*وإن من شيء إلايسبح بحمده*، وشيء نكرة ولا يسبح إلا حي عاقل عالم بمسبحه ، وقد ورد أن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس ، والشرائع والنبوات من هذا القبيل مشحونة ، ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف» . وأنظر: الغزالي : "الإحياء" ج 248/4 ؛ وابن القيم : "الروح" ، ص73،72 .

(360)- لقوله تعالى :* فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب،* (الآية 13 من السورة 57 : الحديد).

(360م)- الايتان 15، 16 من السورة 70 : المعارج.

وأما الدار العلى والقدس الأرضى من حيث اجتماع الرحمة الكلية، فدار الأنوار، والجَل والعزة والإلهي الأبقى. وأما هذه الدار الأدنى من حيث البرزخية الأولى فدار البعد والشقا‹ء›، والموت والفناء، ومعها ضوءا ما وتنعما ما بقدر جزئية الرحمة التي فيها. وأما دار الشقاء - أعاذنا الله منها- فمن حيث السطوة الغضبية، والأخذية السخطية، ‹1› وقبض الرحمة الأخروية الكلية ‹1›، فدار الظلمة الظلماء، والفحمة السوداء، وأما غراس زقومها، وظلال يحمومها، ومياه صديدها وحميمها، وطعام غسلينها، وقعرات سجينها، وإطباق حبالها وسجونها، وغير ذلك من أنواع عقابها وهولها، فقد كملت بكمال الأعمال، وطوع شهوات الأقوال والأفعال. وبقي المزيد والتجديد منه من النعيم في غرسات الأذكار، ونبات التأويلات والأفكار، وإمارات عمليات القلوب والأسرار، ولأهلها من المزيد مالا عين رأت ولا أذن سمعت. فإذا دخلت تلك الدار الشؤم -أعاذنا الله منها- وقد عظمت الأجسام وسدت الأقمام، وخلخلت الأعضاء وطمست الوجوه إلى الأقفا‹ء› وغُلبت الألسن من الأفواه، ورفعت الشفاه إلى الجباه، وانتضت الأحداق، وغللت الأيدي إلى الأعناق، وزوجت النفوس وسلسلت الأقران، وتسربلت الأبدان بسرابيل القطران، وزفرت الحية العظمى زفرة الثعبان، بين يدي مالك الغضبان، وجاءت ضجة الغضب من كل مكان، [105]فخرت الخزنة للوجوه والأذقان، وأخذ السخط بالنواصي والأقدام، وسطى البطش وحكم الإنتقام، فتباكرت الأعلام، وتغايرت الأحكام بالإختلاف في أحوال الأيام إلى الورا‹ء›، والورا‹ء› إلى الأمام، واختلاف في أقدام لرؤوس ورؤوس إلى أقدام. وهذا موضع ظهور الحكمة الغضبية والقدرة السخطية، إنه ليس الا معلق من قدمه، منكس لبدنه وفمه، مع أنه ليس إلا ناصية لقدم وقدم لناصية، قال الله تعالى :*يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام.* (361)، وهذا أخذ القرين مع القرين، تؤخذ ناصية هذا وقدمي هذايقرنان رأسا لقدم، الحكمة الرهبوتية والسطوة الجبروتية، ولا تنقل رأس من قدم ولا قدم من رأس ذلك من جهة الحيات التي هي القعرات، والدركات، والشياطين الملاعين، حيات عذاب الخاسرين، وهم في قعرات نيرانهم، وحيات عذابهم، فيأخذ القرين الملعون قرينه الخاسر المهين، التقاما كالتقام التنين من رأسه إلى قدمه، وهذا من صورة كبره، فأمامه

‹1›- في "ش" : «وفيض الرحمة الحروية الكلية» والتصحيح من "ل" .

(361)- الآية 40 من السورة 55 : الرحمن .

ثعبان عظيم، وهذا من صورة كفره ونهاية حلق جسيم، هذا قد وسع بطن هذا وعظم حلق هذا، فاذا التقم إياه حصل رأسه في سجن ذنبه، وقدماه في هاوية حلقه وفمه، فإذا حصل في تلك الأعماق فما يطبق عليه الأسداد والأغلاق، وأخذته سلاسل القهر والأغلال والإيثاق.

واللعين كله في نفسه نار سموم وعذاب أليم، نار إلى اللعين من سرادقات النار حية عظمى من جند الغضب وملائكة العذاب، يقودها رهبوتي من الخزنة الغضاب، وهي رقيقة سوداء من العُظمى، والطامة الكبرى حية الحيات، وأم السرادقات وأم الهاويات، والقعرات التي هي الغضب الأحق والسخط الأمحق، حتى إذا دنت من اللعين في أسرع من اللحظ وأسبق من لمح العين، إلتقمته سلاسل أنكاله وأسواط عذابه، منكس الرأس [106] إلى سجين ذنبها موثوق للقبة في هاوية فمها، كوّر ترديدها قلبا على ظهير. فاجتمع القرين <بـ>القرين رأسا برأس على سنة التقرين، وهذا مطوي على ظهره وهذا مجموع إلى بطنه، فقرنا هناك رأسا لرأس، وكل واحد منهما على قلب وعكس. فياذلة الأقران في ضيقة الأعطان ! وياسطوة الخزان ومالك الغضبان بصاحب الخسران، والحية الشيطان ! وهذا أمر الحكمة الغضبية في التقرين، وتعذيب القرين بالقرين، فإذا فرضت هذا الفرض في صورة العذاب وأردت البلاغ في الكيفية، فقدم في العذاب من قدم الله إلى السخط الأسطى وسجين الغضب الأبقى. فأول ذلك القرينان الأشوهان، واللعينان الأخبثان : إبليس الأول والدجال الأكبر الأذل، وإن هذين مخصوصان بحية الحيات، وضغطة الضغطات، وما من قعرة من القعرات، إلا لهما فيه عذاب مخصوص ونكال معدود، ويتورد سمومياته، وزقومياته، وحميمياته، على مقامها الأسفل من سجين، وصغارهما الأهول وموضع شعث الهون، مقابلة الإحاطة المحمدية في عليين، والدرجات الأحمدية في درجات عليين. فإذا التقم الأصغران الأذلان الأول، وقدم التقام فيما بعد الأهول في الأهول، والأول <1> في الأول <1>، فإذا حصل كل في سجين ومقام الهول من ضيقة حفرته لوت الحية العظمى ذنبها بأذناب الحيات كعكعة فلكية لوت الكل لوية فلكيات، فتداخل الكل بالكل فتخلصت الجملة بالجملة وكان من ذلك قوله تعالى : *والتفت الساق بالساق . . إلى ربك يومئذ المساق.*الآية (362).

واعلم أن الله سبحانه أنعم على الإنسان وألبسه خلعة الأمان، وزينه زينة الأقران، وجعله مثلا مضروبا، وحقا منصوبا، لاسيما أن زينه بالعلم المصون، والسر المكنون،

<1>- في "ل" و "ش" : «فالأول » وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.

---

(362)- الأيتان 29.28 من السورة 75 : القيامة .

ورفعه عن مقام الهون ودارالأغلال، والأنكال، والسجون التي هي [107] مقام الأشقياء، لايذوقون فيها بردا ولاشرابا. فكان قد خسر النعمة التي عليه أنعمها، والحلة الحسنة التي من عليه بلبسها، مخالفة أمره وطاعة الشيطان عنه، وجعله لما سمع من التأديبات الشرعية والزجرات والتخويفات بالكلمات الإلهيات، والحقائق الكليات، وما تقشعر منه الجلود لعظمة العقاب، وهذه الجنود الذين لا يعصون الله ما أمرهم. وبعد سماعه من التنزيل العزيز، ومنزعاته التمييز، قوله سبحانه*خذوه فغلوه* الآية(363)، ويعلم أن هذا الكلام الإلهي خارج عن كلام البشر كلا والقمر، فغمض عينيه العمياء، فالتقمته الحية العمياء، البكماء الصماء، وارتبط بها وتضاغط الكل بالكل، وكل يرى من مقام عذابه، وحفرة سجنه وعقابه، أنه صاحب النار وحده ليس فيها غيره إلا ما يشكف له غرورا سمعه عند السفلات الزمهريرات والتحويلات السعيريات. فأما ورودات العذاب فليس في حقها تضاغط ولا انتظام ولاملائكة انتقام، وجند التقام وخزنة السرادقيات تضايق لاتضام، بل هم هنالك بما هم به خلقة القوى ولاملائكة الأرحام، إذ كل لا يجد ضيقه من رحم ولا ظلمة من بطن وهو المعني بقوله <تعالى> : *الذي يصلى النار الكبرى . . ثم لا يموت فيها ولا يحيى.*(364). فالموت والحياة والتولد وسلوك الأرحام، وإنما هي <1>والحيات<1>، كلها دقائق فلكيات، من الحية العظمى كما تقدم فيها زقومها، وحميمها، وعذابها الأدوم، لها من سرعة التداوير بإجمال الظلم وأنواع الغصص، ووجود الطلع من شجرة الزقوم حال القطع دون زمان، مثل الفلكيات بالحياء في دار الحيوان.

فإذا أردت معرفة الكيفية في الإحراق ماهي؟ فانظر إلى السموم القاتلات من الأفاعي والعقارب اللادغات، والحيات، وغير ذلك من سموم الحشرات، فترى الحية تأخذها بيدك باردة ساكنة وكذلك غيرها من السموم حتى إذا انتبهت الحية ونهشت [108] ولدغت العقرب فتراها تلقي من السم ما يسوّد الدم وربما يتهرأ اللحم وكثير بكثير وقليل بقليل، وهذه صورة النار في تلك الدار. وهذا النوع من السموم فإنما هو جزء من سبعين جزء من نار تلك السموم، فقس الأعلى بهذا الأدنى، وانظر ما يفعل القليل من السموم والأقل من القليل، ونبلة الرامي تصيب ساق الحمار وفخذ الفيل، وكيف ان قدرت سلاسل من تلك الحيات وحية الحيات ونهشا طعنا بأنياب خراب سموميات. وأما الكيفية الزمنية من تلك الدار <2> سعير <2> يابس أسود من حيث

<1>- في "ش" : «والحياة» والتصحيح من "ل".

<2>- في "ش" و"ل" : «شعير» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(363)- الاية 30 من السورة 69 : الحق.

(364)- الايتان 12 ، 13 من السورة 87 : الأعلى.

الشمس وليل زمهرير ناسخ (كذا) مظلم من حيث القمر. ولكن حرها وبردها، ظلمتها وسوادها، ليس بعذاب بالإضافة إلى الأفلاك السموميات، الحميميات، ولو لم يكن أهلها في بطون من تلك السموميات، وضيق وضغط ونهش من تلك الحيات، وانحلوا من مداراتها الفلكيات ووثاقاتها الغضبيات، يخلدون من مدار الفلك الرمي الى راحة، ولكانوا في تلك الصفات في فسحة، ولذلك اذا انتهى العذاب بالشقي وأراد الله له المزيد، والتجديد، بالمكر السيئ المحيق به، *ولايحيق المكر السيىء إلا بأهله*الآية(365)، كشف له عن عظمته وطمس وجهه وبهته كشفا ورفعت له شجرة الزقوم فرأى خضرة ظليلة وطلعها مبهتة فحسبها من نوع الكمثرى وجنس الآجاص الذي يكون إلى الكمال في رأس الحية التي تكون كما وصفها الله عز وجل*طلعها كأنه رءوس الشياطين*(366)، والحية شيطان وهو على الدوام جيعان وأنه قصد صاحب تلك الدار التي لا يجوع فيها ولا يعرى ولا يظمأ فيها ولا يضحى، فإذا يسره إليها أطعم إياها، فإذا تصرفت من بين يديه إلى فيه كانت هنالك كما لمس الحية، فإذا حصلت إلى هاوية حلقه بحيث لايمكن استرجاعها [109] تخالف عليه الأمر واستعصى عليه المساغ، حتى إذا حصلت في جوفه كانت نفخة سمومية عطبت الجسم ومخضت المخ في العظم وقلبت له الأمعاء، ورجع ما أسفل على الأعلى، وجعلت النار تحرق من بطن إلى ظهر، وتأكل من الداخل إلى الخارج. وذلك الحرق كله يأكل ويضغضغ، وكذلك الأواكل في هذه الدار والقرض والتضغضغ الذي يكون بالمرضى وأهل البلاء -أعاذنا الله- إنما هو نوع من ذلك الإحراق الأسوء الأشقى، والتعذيب الأبلغ الأبقى . وقد يكون في هذه الدار سعادة لأهل السعد وشقاوة لأهل الشقاء (367) . وإذا انتهى اللهب اشتد الظمأ سقوا من نار حميم فقطع أمعاءهم ، ثم يزداد الظمأ فيسقى من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه ثم يزداد به الحال، فيكشف له عن طنبة الحبال، وهو لما به يأتيه الموت من كل مكان وبكل نكال، فينغمس في العصارات والأقذار، ولا يجد إلا طينا رجيعا وماء صديدا ونارا على نار، فيكشف له ظل *ذي ثلاث شعب، لاظليل ولا يغني من اللهب*(367م)، فيسير إليه في أثقال قيوده ونكالة تصعيده، فإذا تخلص إليه رمي من تلك الشعب بشرر كالقصر <1> كانه<1> جمالات صفر فيسقط لوجهه في نار الويل التي في تلك الشعب من الحرقة.

<1>- في "ل"و "ش" :« كانها» والصواب ما أثبتناه لقوله تعالى :* إنها ترمي بشرر كالقصر . . كانه جمالات صفر، * (الآيتان 33،32 من السورة 77 : المرسلات).

---

(365)- الآية 43 من السورة 35 : فاطر (366)- الآية 65 من السورة 37 : الصافات

(367)- يقصد أن من يعذب في النار مدة ثم يغفر له ويرد إلى الجنة، يعد من أهل السعادة وإن كان في النار، خلاف من خلد في جهنم فهو من أهل الشقاء. (أنظر: البغدادي : أصول الدين ، ص 242 . ط . دارالآفاق . ط 1.1981) .

(367م)- الايتان 30 ، 31 من السورة 77 : المرسلات.

فيأكل جملته في جملته، فناهيك من حاله، وتواصل أنكاله، وللوقت مايرفع من شجرة الزقوم، وكثافة ظلها اليحموم، فيتحول إليه فلا بارد ولا كريم، فهناك تثور الجوعة وتنتهي الضرورة إلى أخذ الطلعة، فإذا تحصلت إلى يده كما تقدم ذكره في الأولي أشد وأقوى، فلا يزال الأمر كذلك دورات فلكيات، ويحموميات، وغسلينيات، وزقوميات، فلا قرار ولا انفلات، ولا حياة ولا ممات.

واعلم أن هذه المطاعم والمشارب وأودية الويل والعلق وغيرها من السموميات، واليحموميات، ليست [110] الأولى في غير الصفة التي تعرف مثل أن يرى ماء فيكون في عينيه نارا أو صديدا، أو يرى طلعة أو طعمة من غسلين فتكون في لمسه حارة، وفي نظره منكرة ، وتكون الزقومية، الغسلينية، في يديه مثل لمس الحية من ظاهر-كما قلنا-رجس الثمرة المعلومة ، فإذا تخلصت حيث لا تؤذيه كانت-كما قلنا- من النفحة السمومية والصفة اليحمومية.وما جاء من قوله تعالى *<1>يشوي<1> الوجوه،*(368)، فمن جوفه يخرج اللهب على وجهه في جشوة يتجشأها ورجعة يتفوهها، وهذه من الحكمة الغضبية، والقدرة <2>السخطية<2>، ومن باب قوله تعالى :*ومكروا ومكر الله، والله خير الماكرين،*(369). وأما ازدياد الظلمة واسوداد الحلك وإجفاء الحرق، واشتداد الغصص وتوالي النوح والتشوه وانتهاء <3>الرطوبة<3> واليبوسة، فمن حيث التضاد الدائر به لازدياد الأنوار بدار الأنوار. ألا كانت ظلماتها، وحلكاتها، سواد في دار البوار، فكذلك كل نعيم من نعيم هذه مضاف لنوع من عذاب هذه (370)، والحياة <إنـ>ـما انبعثت واتصلت بجميع توابعها، النعيم في دار النعيم انبعث واتصل بجميع توابعها، من عذاب أليم في دار العذاب الأليم. وهذا من باب المفادات والأحكام المتضادات، فالمؤمن بحكم العزة التي وجبت له والكلمة التي سبقت به، والعناية المحضة التي حكمت عذاب الكافرين من حيث الخذلان الذي وجب له والحرمان الذي وقع عليه، كذلك ماتجلت لهؤلاء عزة السبحات في غرفات عليين، إلا تجلت لهؤلاء سطوة الغضب والإعراض في قعرات سجين، وهذا من عزم الإقتدار، وقهر الواحد القهار.

<1>- في "ش" : وردت خطأ «تشوى».
<2>- في "ش" : «السطحية» والتصحيح من "ل".
<3>- في "ل" و "ش" : «الرضوحية» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(368)- الآية 29 من السورة 18 : الكهف .
(369)- الآية 53 من السورة الثالثة : ءال عمران .
(370)- يقصد أن عذاب أهل النارمن نعيم أهل الجنة . فبمقتضى منطق التضايف كل نعيم من نعيم الجنة يحيل لنقيضه من عذاب النار. وانظر : خلع النعلين، ص [162] والهامش 499 من التحقيق .

وكما قال -في فتق قلبه ولسانه بهذه الكلمة من الحكمة- : إنه لو لم يكن عز وجهه وتعالى ذكره من محمد عليه السلام حين *دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى*(371)، ما قرب منه من يونس بن متى إذ نادى في الظلمات *أن لا إله إلا أنت [111] سبحانك*(371م)، واستجاب له عز وجل (371م م). كذلك لو شاء جل ذكره أن ينزل من حجابية الغضب إلى رحمانية الرضا، لما كان بالحجابية <1>القَدَمية<1> لأهل عليين، بأقرب منه إلى سجين، ولا شرفت معارج القعرات من معارج الدرجات، ولا سبحات عزة السبحات من حضرة المعالي الأخريات، وكانت تنزل العلي العلى، وتعود الأعماق بالقهر الأبهى والحكم الأمضى في آفاق القدس الأسنى والعلو الأعلى ، فردوسيا أعلى وقدسيا أحيا، وربك فعال لما يشاء.

فصل

واعلم أن الرتبة المنزلة إلى السوق (372) إنما تنفصل من نور حقيقة نعمتك في الرؤية بحكم الستر الأول الذي حفظك في موضع المعصية وأسمعك في موضع الطاعة، وكان معك من خلف حجاب الغيب يرفع لك أدلة الطريق ويمسك عليك أزمة الأعمال، وهو المنزل إليك بالنور الذي تحقق لك في حضرة القدس، صورة ملكية به من سمع وبصر، وهذه الصورة الأسنى حجابك عن الأدنى ومعارجك إلى الأعلى . وهي في التدوين

-<1> في "ل" و "ش" : «القديمة» وقد رجحنا ما اثبتناه.

(371)- الايتان 9 ، 8 من السورة 53 : النجم

(371م)- الآية 86 من السورة 21 : الأنبياء.

(371م م)- قصد بهاته الفكرة (الحكمة) ، أن الله تعالى كما كان قريبا من النبي محمد في ترقيه وعروجه إلى سدرة المنتهى كان قريبا من يونس بن متى عندما التقمه الحوت ، وصار في قعر البحرفي ظلمات ثلاث ، ونادى *أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين.*، وعلى هذا لم يكن محمد بأقرب إلى الله من يونس بن متى .

والملاحظ أن ابن قسي يبدأ كلامه بالتنصيص على الفعل دون الفاعل، فقوله: «وكما قال:» تاركا الفاعل (القائل)مبهما قابلا لاحتمال أن يكون هو المصنف (ابن قسي) أو غيره ، وتستمد هاته الملاحظة أهميتها من كون القرطبي في "التذكرة"، ج200/1 -استنادا على رواية القاضي أبي بكر بن العربي-ينسب هاته الفكرة/الحكمة إلى الجويني أبي المعالي إمام الحرمين (ت478هـ) الذي استدل بهاعلى تنزيه الله عن الجهة.

(372)- السوق : ج ، ساق : وموضوع إحالتها لدى ابن قسي التجليات الإلهية الماسكة للوجود والمقيمة له . فكما أن الله تعالى بتجليه في القدم ثبت الوجود ، فبتجليه في الساق أقامنا . (أنظر : ابن قسي : خلع النعلين ، ص[59-67] ، وقارن الهوامش : 202 ، 214 ، 216 ،221 ، 229 ، 230 ، 233 ، من التحقيق).

حقائق غرساتك التي غرست، وحياتك الذي اكتسبت، إذ تلك الأشجار كلها نور محجوب بالحجم مكنون في الثمرة والغصن، خلافا للشجرة التي أخرجت من الحية الزقومية التي خلت من الرحمة فإنهما كلاهما نار محجوب وطعم زقوم، غير أن النار الواحدة ممزوجة بجزء واحد من الرحمة من مائة جزء من ملكوت الرحمة بعثت، والثانية خالية من الرحمة بالكل.

كذلك، لما أكل آدم من الشجرة كانت المعصية فصل حجاب عن الأعلى إلى الأدنى وما لبس الحجاب صورة نار مخالفة لصورة الشوق التي فصلها سر الطاعة عن تلك الشجرة، صورة نور رَبَّق الحجاب بصره عن النعيم الأقدس وأعماه عن ملاحظة أنواره وأهبطه من دار قراره، كما فتق حجاب [112] الطاعة بصره عن تلك الدار إلتمح إلى النعيم الأقدس <1> فجلا لَهُ<1> الحقائق بأنواره، ورفعه إلى حضرة القدس في محل داره. وكذلك بذلك الحجاب الناري في هذه الدار يأكل من شجرة النار كلما أكل أكلة وطعم طعمة ، كانت له جمرة، كلما رد نفسا كانت له نفحة، قال الله تعالى*الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون،*(373). فما يكون بالإنسان من جوع يأخذ وعطش يصيب هو من تلك الإحراق الذي من داخله ، فإن النار مجعولة في بطنه موقودة على الدوام بنفسه ، كما تفعل الزقومية في دار الشقاء وأنفاس الأشقيا<ء> بالأشقيا<ء> أعاذنا الله تعالى، وكما تفعل الطوبانية في دار النعيم وأنفاس السعداء بالسعداء، إنهم لايأكلون منها إلا أكلوا نورا وطيبا، ولاردوا أنفاسا إلا ردوا روحا نسيما وريحا نعمانيا هو روح نسيمهم وريحان نعميهم. ومن هذه الجهة ما ازددت <2>أكلا <2> إلا ازددت شرها ولا استكثرت من الطعام والشراب إلا ازددت حرصا وجشعا، كذلك النار ما ازدادت حطبا إلا ازدادت لهبا، ولازدادت لهبا إلا ازدادت حطما وظلما، وتلك الأمثال نضربها للناس ومايعقلها إلا العالمون، وقال صلى الله عليه وسلم *المؤمن يأكل في معى واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء* (374)، والمؤمن الذي يأكل بالسنة من المباح وينعم يأكل النار من باب واحد، مثل من باب النار الأول الذي هو في حق العاصي والخاطئ، والكافر الذي لا يرجع إلى شرع ولا يتثقف بسنة يأكل النار شر<ا>هة ونهـ<ا>مة من سبعة أبواب ضرب مثل من أبواب النار السبعة التي هي في حق الكافرين.

<1>- في "ل" و "ش" : «فجلالة» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.
<2>- في "ل" و "ش" : «كلا» وقد رجحنا ما اثبتناه. لسياق الكلام.

---

(373)- الآية 79 من السورة 36 : يس.
(374)- أخرجه مسلم عن ابن عمر (كتاب الأشربة) .

وبمعنى هذه النار التي يأكل الناس في بطونهم عاقب الله الخلق نسبة أبيهم آدم بهذا السجن [113] الناري والحبس المظلم، وانتقم من الآكلين وساوى فيه بين الخلق أجمعين، لا لنفسه جل جلاله -فإن الله لا يقضي لنفسه في ملكوت الحق بوجه من حيث هو تعالى وعز، فإن العزة تأبى ذلك والقدرة تمنعه وأنه ما من شيء إلا يسمع ويصنع من حيث الحق وتمام الكلمة الصدق *ولله يسجد من السماوات والأرض* الآية (375)- وإنما يقضي لغيره من عمى البصيرة وقصور النظر، كذلك لا يعاقب إلا لحق الغير ولا يطلب إلا بمظالم عباده البشر.

وإنه لما كانت صورة آدم عليه السلام قد جمعت ما لا يحصى عدده إلا الله من حيث الدقائق الجامعة للموجود الإنسي، وما وراء ذلك من علم البشر القدسي. وكان ولد آدم في الصبر والجامعة، والمعصية الواقعة، وكان الأكل من النار جاءت تلك العوالم وعطشت وأظلم عليها أفقها، وتألمت ولم يأتيها أقواتها وأغذيتها إلا دفعة واحدة على التوقيت والتدريج ، فدفعة تملأ فتروي ثم إنه ماء غدقا ودقعة جهدا ولاقحطا يبسا وجوا حرقا. وربماأزهر الماء مرة فمرض الأرض وأفسد الزرع ، كالذي يهلك بالبرودة ويذهب بإدخال الطعام على الطعام، وربما أزمن الغيث واغبرت الأرض واقشعرت الرُّبا فعاد الكل هشيما تذروه الرياح، وظهر سلطان الفساد وغاب سلطان الصلاح. وما ‹بين› هذين الطرفين وسط يأتي على التوقيت والتقريب، هو أشبههما حالا، وأحقهما بتقدير حال النعيم الدائم عذابا. ولكنه كيفما كان يقع عليه اسم العذاب، وهي حالة من العذاب في حق من كان مقامه دار النعيم يأتيه نعيمه لاعلى التوقيت والتدريج، ولا وقتا إسرافا ولا وقتا إقتارا، ولا وقتا ليلا ولا وقتا نهارا، ولا حينا سوادا مظلما ولا بردا أليما، ولا حينا قبضا ملهبا، وكذا بنعيمها كان نعيما سرورا وينعما مجردا على حكم [114] شهوته، وحال إرادته، لا يمانع ولا يدافع ولا يشاح ولا يضايق ، مع أنه لم يكن يمنعه لنفسه ولا لشهوته في حقه، وإنما كان مطلوبا في عالم السر الذي ورا‹ء›ه مستودع ملكوت الأنهار والأشجار، مستحفظ في غيب حجب الأنهار والأزهار، فحيل بين السر ومقامه ، وبين ذلك ودار إنعامه. وهذا كله بالعصيان الواقع والخطإ الحادث.

وإن ابن آدم وما ورا‹ء›ه مما في الأشياء نعمته هو نعيم الأشياء، وليست الأشياء نعمته بالحقيقة إلا من حيث هي لا من حيث هو كما قلنا، فإنه هو الرب وهي المربوبة

---

(375)- الآية 16 من السورة 13: الرعد .

وهو السيد وهي المسودة. وفي نعيمها في قدس ربنا (376) والنظر إلى وجه سيدنا ذكر الذاكرين (377)، وهدى ورحمة للمؤمنين.

هذا يعاقبه الرب تعالى اذا عاقب لغيره، فبهذا لا يقضي الله أبدا فيما يريده لنفسه لقدرة أن لا يعصى لنفسه طرفة عين ، ولو فرضت أن قد يعصى لفرضت أن قد تريد تحريك يدك أو قدمك أو بصرك أو لسانك في فيك فيعصيك في إرادتك كل واحد منهما لا يمشي معك فيها . فهذا فرض محال في هذا المكان وتقدير غير جائز بالانسان.

وإنما ترك الأحكام كلها جل جلاله عل مقادير أفهام الخلائق، وجعل العقول روسا على الأفهام علما بالحقائق يأخذ لبعضهم على بعض العهود والمواثيق . ففي تواجب الحدود في الربوبية (378) التي تركها بينهم، والأعلام التي رفعها لهم ، عند كل طامحة همة منهم، ورفع بعضهم فوق بعض درجات بالحكم الإختباري، والسري الإجباري، وأسجد بعضهم لبعض وسخر البعض للبعض ليبتلي رؤساء العقول ويختبر أرباب الألباب، والحظوظ عنده مع ذلك مغيبة كالأقدار في حق المختبرين محجبة، ربما عنده العزيز في دار الذليل في أخرى، وربما كان دار العزيز في أخرى الذليل.

فمن مناوأة للعصاة لنفسها فعصت في طلب الحظوظ والأقدار وأخطأت بروية النفوس [115] على ما هو به على الأغيار، وأما من حيث البارئ سبحانه فمعرفتها به جبلية، و<1> فطرتها <1> وائتمارها له من حيث السر اضطرار طوعا وكرها عزة وقدرة. وإذا جاء الحق زهق الباطل ووقع اليقين لفارقة الأشكال، والأمثال، طَلَّ من يدعي إلا إياه وإلى بحار الأزلية، فلو أنها بتلك الحالة ما عصى، ولا ضل الإنسان وما غوى، وربك فعال لما يشاء.

<1>- في "ل" و "ش" : «فطرته» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(376)- يقصد أن نعيم الأشياء في دار النعيم من حيث كونها مسخرة لبني آدم، ولأن ما يتنعم به في الجنة ليس عن حاجة وضرورة (أنظر : خلع النعلين، ص [118]، [121]) فإنها ليست حقيقة نعمته، إذ نعمته الحقيقية في دار النعيم هي رؤية الله تعالى مصداقا لما ورد في القرآن والسنة .

(377)- ذكر الذاكرين = شهادة أن "لا إله إلا الله".

(378)- الحدود في الربوبية=الفصل بين الإسنان والإله من حيث عبودية الإنسان وانحصاره في الزمان والمكان ، (انظر : الجرجاني : التعريفات).

فصل

واعلم أن حوادث الحدود المضروبة بين الخلق في هذه الدار، ودخول الحجابات المنوعة ورفع الأستار، كلها أكل الشجرة في تلك الدار، فلولا الحجاب الأول الذي على البصر بتلك الأكلة الأولى التي أنزلتنا إلى هذه الدار لبدت لنا سوآتنا في موضع جوار الحدود وفتق السد المسدود، وطفقنا نخصف علينا من ورق الجنة الدنيا. والدنيا مسيخ الصورة وتشوه الوجوه وقلب الأعيان، ومساكن الحيات البرزخية ومضايق القبور. وإن السر الذي نزل بالأكلة الواحدة إلى ثقاف السجن وجنس الجنس (379)، وهي السنة التي لاتتبدل و الحكمة التي لا تختلف .

وكما كانت تلك الشجرة نارا محجوبة في دار الأنوار، كذلك هذه الشجرة زقومة محجوبة في هذه الدار، فلولا الغطاء الذي على العيون، وظلمة بيت السجن على المسجون، لرآى نفسه في دار أخرى يأكل من زقوم ويشرب من حميم.

واعلم أن الإسم العزيز الذي نزل بالرحمة المنزلة لهذه الدار هو معنا أينما كنا، وأقرب إلينا من حبل الوريد، وإن الرحمة التي نزل بها في يده يمسكها بزمام التصريف والتقليب بين يدي أمره العزيز، وسمته الوجيز.

وإن بن آدم روحانية الأرض المسكونة وبطانتها الموجودة ، فإن مافي شجرة الأرض ومدرتها من نار وغير ذلك روحانيتها وبطانتها في ابن آدم مرسومة (380) في اللحم محجوبة بالطبع، كما ‹أن› ظهارته التي أبان بها محجوبة [116] في نفس الشجرة موجودة في الحجر من المد .

وإن الرحمة ما باطن أحيا، والنفس نار باطنها الروح. وإن النفس بين يدي الإسم العزيز ممسوكة تحت غطاء الجسم المكثف بالرحمة التي هي الماء. والروح قيوم الحياة الذي هو باطن الماء، وبما هي النفس بين يدي الإسم هي الشجرة وغير ذلك ماهو موجود

---

(379)- جنس الجنس يقصد به المشاكلة ، والإتحاد في الجنس بواسطة التناسل.

(380)- إن الإنسان لدى ابن قسي وإن بدا عالما مصغرا ، إلا أنه بقدر ما انطوى فيه العالم الروحاني العلوي ، انطوى فيه العالم المادي الأرضي.

لك، وموجود الموجود من أجلك بين يده. وقد ضرب لك الأسداد وأركز الحدود، وجعل الأعلام ومسك أزمة الرحمة بين يدي أمره ونهيه. فمن جاوز الحد المركوز إلى ما ليس له وأخذ يمين النهي ، وقد قبض الرحمة عن تلك الطعمة التي من تلك الشجرة، والمدرة، فيطعمها زقومه قد خلت من رحمة الله ، فإذا تخلصت <1> الطعمة <1> إلى البطن كانت نارا حطمة، قد خلت من رحمة الله. ثم أيضا كانت زقومة من غضب الله، ونفخت عليها الأنفاس واشتعل الباطن ويملأ بصر الظاهر دخانا، فكانت ذات لهب وكان هذا حجابا منطبقا.

وفيض الرحمة الماسكة للنفس كان فيضا للحيا المقيم بالماء الذي هو الرحمة، وهذه الرحمة هي الروح الماسكة للنفس، والأمر كذا. وبهذه الحدود المركوزة والأعلام المحصولة والأزمة الممسوكة بالبدأة العلية يأكل إثنان من شجرة واحدة بل من ثمرة في الشجرة، فيأكل الواحد زقومها الذي خلا منه الرحمة، ويأكل الثاني نعمة محفوظة بالمرحمة تغذيها له، وتربيها له، وتعظمها إلى وقت الحاجة إليها والغبطة بها (381).

تـــنـــبـــيـــه

هذا الكلام الذي مشى في فيض الرحمة مجمل، ينزل على الأمر الذي يصار إليه في تلك الدار، فربما أشكل معناه في هذه الدار. وإن الرحمة التي ذكرنا قبضتها في الروح القيم على النفس وهو الماء الذي باطنه الحياة، والمقبوض في هذه الدار في موضع تعدي الحدود وهو الحياة القيم بالماء الذي هو الروح، فإذا انفضت الجنايات عن الروح وبقيت [117] النفس جسم والجسم ميت موت النائم. وإن ذلك القبض قبض

<1>- في "ش" : «الرحمة» والتصحيح من "ل" .

---

(381)- من خلال كلام ابن قسي السابق عن علاقة الإنسان بالشجرة الزقومية (شجرة جهنم) والطوبانية (شجرة دار النعيم) (أنظر : القرطبي : التذكرة ج2/ 132، 133،173)، يتبين لنا أنه يعطي "للشجرة" دلالات كثيرة وإحالات متعددة، فهي : رمز للوجود ورمز للمعرفة، رمز للطاعة والمعصية والخير والشر والنعيم والعذاب ، رمز للنفس الأمارة بالسوء ورمز للنفس المطمئنة السعيدة. إنها في اعتباره ملازمة للإنسان في عالمه العلوي والسفلي .

السنة وليس بشيء كلي ، فلم يبق ما يقوم على النفس إلا قيام الإمساك، فإن تاب العاصي أرسلت تلك الحياة كما ترسل النفس التي تتوفى، فإن عاد، قبضت عنه، وهي الروح في سِنة، وسلطان النفس في يقظته وعزمه. وأما الكافر المتصل الفجور فمقبوض عنه أبدا، وقد سماهم الله سبحانه *أموات غير أحياء،* (382)، وهذا موت صحيح بين حده من جهة الحق، فإن السر الذي هو حياة ذاته وقد قبض عنه، فأي موت أكبر منه وأي كلمة أصدق من هذه الكلمة ؟.

---

(382)- الآية 21 من السورة 16 : النحل .

[الصحيفة الثانية]

الفردوسيات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على محمد رسوله الكريم ، ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ويجعله من عباده الصالحين. ويورثه من التقوى وليكون به من الوارثين*الذين يرثون الفردوس، هم فيها خالدون،* (383).

هذه الفردوسيات كلها سريانيات (384)، ومعارج نورانيات (385)، وقد انتظم أكثرها في الرحمانيات بمعانيها ولذا لم نمعن الكلام فيها وعلى ما يتسع فيها ذلك الاتساع، ففيها تعيـ<يـ>ن ومتاع وبلاغ. فمن كان عنده إصاخة وسماع، والله يسمع المصيخين ويهدي الحائرين، ويمد العارفين ويقص الحق، وهو خير الفاصلين.

واعلم أن الجنة ثمانية أبواب (386) حقائق أنوار الثمانية الرسل : ءادم ونوح وإبراهيم وموسى وداوود وسليمان وعيسى ومحمد قدس الله أرواحهم، وأن أبواب حضرة القدس ثمانية//أبواب // حقائق أنوار الحملة الثمانية (387) حقائق الرسل الثمانية الحَمَلة.

---

(383)- الآية 11 من السورة 23 : المؤمنون .

(384)- اعتباره الفردوسيات كلها سريانيات تأكيدا على جعل معانيها مخصوصة بحالة الذوق،وهي حالة مجملة (سريانية) (انظر:ملحق المصطلحات الواردة "بخلع النعلين").

(385)- معارج نورانيات، يقصد أنها معان متجليات في لطائف.

(386)- لقوله ص في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الطهارة) عن عمر بن الخطاب*مامنكم من أحد يتوضأ فيبلغ أو فيسبغ الوضوء، ثم يقول: أشهد أن لاإله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيهاشاء*، وقارن : القرطبي : التذكرة ج2/ 178، 181.

(387)- يقصد أن أبواب حضرة القدس حقائق أبواب الجنة الثمانية، كما أن الحملة الثمانية للعرش في قوله تعالى :* ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية* (الآية 16 من السورة 69 : الحاقة) هم حقائق الرسل الثمانية : ءادم ونوح وابراهيم وموسى وداوود وسليمان وعيسى ومحمد. وانظر : النيسابوري: التفسير؛ ابن كثير: النهاية، ج274/1؛ البيهقي : الأسماء والصفات (باب ما جاء في العرش والكرسي)؛ ابن القيم: كتاب الروح ، ص 242؛ ابن عربي : الفتوحات، ج1\147، 148 ؛ مخ . ش .خ.ن.ش ص [135 ، 136].

وإن نور حقيقة سليمان //عليه السلام// منهم هو <1> باب//جنة// الجن <1> أول النيران القامعة، والحجج القاطعة، والبراهين اللامعة، وهي أول درجات الجنة. وإن الجنة ثمانية أسوار على ثمان جنات، وأن في الأبواب أبوابا [118] لأسوار وجنات //لجنات//، كما أرسى في الشرائع شرائع، وفي النبوات نبوات (388).

وإن لأول دخول الجنة رويه <2> حقيقة// خفة// ركعتي <2> التحية التي كان يصليها رسول الله صلى الله عليه وسلم عند انصرافه من سفره قبل دخوله داره واستقراره مقره (389). وكما أنه لم يكن يدخل داره ومقره حتى يجيئ إلى المسجد، كذلك لايدخل داره ومقرة مملكته حتى يخلع عليه بردة الملك بين يدي ربه. وأنه أول من يدخل وآخر من ينزل بحكم الوسيلة التي أوتي والسيادة التي نحل.

وأما النعيم كله الفردوس، فما منعم قدسي ليس منه شيء لحاجة نفسك ولا لضرورة حالك فإنها ليست دار حاجة ولا اضطرار ولا مقام انحسار ولا انتظار، قال الله تعالى :*<3> إن لك ألاتجوع فيها ولا تعرى، <3> . وإنك لا تظمؤا فيها ولا تضحى،*(390)، كذلك لا يضطر فيها إلى شيء من التنعمات أبدا، حاشا حَاشِك يمنع رؤية النعيم العلية، والحضرة البهية .

وإنما النعيم فيك نعيم، ومتاع كريم، فإن الكل منك وعن نورك انفصل وبنورك متصل، وأنت الرب وهو المربوب، وهو لك الطالب وأنت المطلوب. وهذا السر أبقى عليك الحاجة في موضع نعيم الرؤية التي تقدم ذكرها، وليست بالحقيقة حاجة وإنما هو باعث كريم تطلع إلى المعالي والمحاسن والنعيم، وهو موصول العلاقة بحكم الإرادة. وإنما شهواتك أنت محررة من رق الحاجة وربقة الضرورة، وأيضا لم تسمَّ شهوة إلامن حيث شهواتك في هذه الدار، فسمى لهم تعالى تلك الإرادة الحرة لتكون أبعث لهم على

<1>- في "ل" و "ش" : «باب الحق» والتصحيح من مخ . ش . خ . ن . ش ص [136].

<2>- في"ل" و "ش" : «حقيقة وهي ركعتي » وقد فضلنا صيغة مخ.ش.خ.ن.ش.ص.[138].

<3>- ورد في ."ش" خطأ «إنك لاتجوع فيهاولا تعرى» .

---

(388)- يشير هنا إلى تداخل الأحكام والأعمال، فكل شريعة لاحقة تثبت أحكاما من الشريعة السابقة. فالشرائع على هذا متداخلة ومتكاملة، وقياسا على ذلك يسلك ابن قسي-كما يلاحظ ابن عربي-مسلك القياس وطريقة الإعتبار، فيجعل الجنات درجات متداخلة ومتكاملة. (انظر: ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش .ص [137]).

(389)- ورد في الحديث الذي أخرجه مسلم في "صحيحه"عن كعب بن مالك (باب توبة كعب بن مالك)،أن النبي ص*كان إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فركع ركعتين، ثم جلس للناس*، الحديث، وابن قسي هنا يقيس أول دخول الجنة على لحظة عودة الرسول من سفره.

(390)- الآيتان : 116،115 : من السورة 20 : طه .

الشوق إليها، والحرص عليها، فشوقهم إلى الأعلى من حيث معرفتهم بالأدنى فقال عز قوله :*ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدّعونَ* (391).

وإنا قد علمنا بالضرورة أن شهواتنا فيها مقدسة من حيث لاحاجة للطعام، وأنه ليس من هذه الأشهية في حق السيادة والأدمية إلا مالها في حق الربوبية العلية. وإن السر الذي بعثنا على النعيم من غير حاجة إليه تمس ولا ضرورة [119] تعرض ، إذا أخذنا من النعيم استطبنا ونعمنا، فضرب لنا مثلا من السر الذي بعث عز وجهه على النزول إلينا والقرب لنا، والإفاضة علينا، من غير حاجة تمس ولا ضرورة تعرض إلينا، ولا شهوة فينا، حتى إذا أخذ في الفيض علينا والإسترضاء لنا، نشرت لنا أعلام محبته، وتعرف أحوال مودته، وأعطى توددا وأنعم تحببا، وأفضل تنزلا وتقربا، حتى تجلت الرضا منا كما طلب المرضي عنا منه، وذلك الحب والود كله ليس من حيث هومقام عزته، وملكوت حضرته، وإنما هو من حيث نحن في مقام عبوديتنا، وسر توحشنا. وأنت إذا رأيت من النعيم ماهو لك نعيم إنبعثت إليه بشهوة ما وإرادة ما من حيث هو النعيم، لا من حيث أنت، حتى إذا بدت وأخذت فيه وجذبت ألذ ماتكون وأعذب ما يمكن. وهذا الباعث الذي بعثك في الأصل إنما هو من حيث شهوتك فيك وبواعث تنعم أنه لاغير ذلك.

وأما أنت من أنك من حيث أنت قرباني الصفات، رحماني الإرادات، أما ترى إذا بعد العبد من الرب، وأعرض عنه فلم يذق ولا تقرب، كيف يعرض الله تعالى عنه ويبقى في النار مخلدا، وفي العذاب مؤبدا، لايبالي عنه ولا يعبأ به، وإذا قرب منه كان في بساط ملكه، ومقام نور وجهه، أحبه الله تعالى وأدناه، ورضاه واسترضاه.

وتلك المحبة وإن كانت منه فبوجه أن كان نعيمه فيه وتمتعه به ومن النظر اليه والقرب منه. ثم يفيض عليه الفيض بعد الفيض، ويواليه من المزيد، لا يمل هذا من الأخذ ولايمل هذا من العطاء، وهذه حقيقة أن الله لا يمل حتى تملوا (392)، فإنه لا يمل هناك من الفيض والمزيد حتى تمل. وكل ذلك بتنعماتك لا تمل أنت من النعيم ولا يمل منك النعيم، فهذا دأب لا ينقص، وهذا متصل لا يسأم. كذلك الأمرالتمتع بالحور، هذه الشهوة التي [120] تحدث لك فيها إنما هو من سر خفي وهو حقها منك وموضع نعيمها فيك،

---

(391)- الآية 30 من السورة 41 : فصلت .

(392)- أخرج مسلم في "صحيحه" من حديث عائشة أن النبي ص قال :* [...] أيها الناس عليكم من الأعمال ما تطيقون ، فإن الله لايمل حتى تملوا* الحديث (باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره) .

ومن هذا انبعثت شهوتك ومحبتك فيها. وأنت إذا تركت السر الذي طلبتك بحقها، عندك بَابًا الكريم السادي أن يعطي الحق الذي عليه من غير مزيد، بل يفتح باب الكرم والجود وينعم ويفضل ويزيد، وهذه صفة الرب مع المربوب والسيد مع المسود. وبما هو الآن شرع لتنبعث إرادتك إليها ومزيدا بل من النعيم والتمتع بها، لا أنت تمل من العطاء ولاهي تمل من الأخذ، ولا تزال أنت محب بها بما أنت عليه لها ربا، ولا تزال هي محبوبة بما هي مربوبة أبدا، ولا تزال طالبة من حيث أنت منعم، ولا تزال راضية من حيث أنت مفضل.

فأما المقامات كلهاوالدرجات عندك بأسرها بما هي به من أنوار، وأشجار، ونبات و أزهار، وغير ذلك من أحوال الملك، فمنقولة مفصولة منك من وجوده عندك نورا من نورك وسرا من سرك ، وجدت لأجلك من لطيفة السر الذي هو به منك ليكون نعيمها فيك، وروح حياتها التي بعدها من الغيب منك .

كما أنك موجود من أجله جل جلاله نورا من نوره، وسرا من سره، أوجدك ليكون نعيمك فيه روح حياتك عنه، وسر إمداداتك وإمساكاتك من موضع قدسك منه ، فتنعم منه في سرالحق الذي عنه ظهرت، ونور السر الذي لأجله وجدت. نعيم بصر العين ويمنع خوارج وسر المعنى (393)، وبتلك اللطيفة تعرب عن حضرة العلى وبساط القرب والحياة والرضا، فتكون الإفاضات عليك عينا للعين حجابيات على، وسر السر معاني <1>جلى<1>.

والدرجات مائة والأسماء المسميات في العليات مائة، لذلك قال صلى الله عليه: *الجنة مائة درجة* (394)، وقال :*لله مائة رحمة نزل منها واحدة إلى الأرض* الحديث (395)، فلما صرف الواحدة كملت المائة، وكذلك قيل إن لله مائة إسم إلا واحد(396)، فهذا الواحد الذي نقص من المائة هوالذي ينزل بالرحمة إلى الأرض، فنقصت [121] الرحمة أيضا من المائة، فإذا أراد الله فساد النبت وخلو الأرض من

<1>- في "ل" و "ش" : «جلا» وقد رجحنا ما اثبتناه.

(393)- يقصد أن رؤية الله في الآخرة نعيم بصرالعين ، وهو نعيم يحجبه تعالى ويمنعه عن الخارجين على شرعته ، كما يمنع عنهم سر المعنى الذي هو التوحيد .

(394)- حديث سبق تخرجه في الهامش 199.

(395)- حديث سبق تخرجه في الهامش 282.

(396)- روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي ص أنه قال:*إن لله تسعة وتسعين إسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة (باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها).

الرحمة ارتفع الإسم إلى مكانه العلي، وارتفعت الرحمة إلى مقامها القدسي، وكملت الأسماء المسميات مائة. والدرجات في الجنة مائة، والرحمة في المنازل والمقامات مائة عمودا قائما من حيث تقدير الظاهر، وجودا بسيطا من حيث تقدير الباطن، موصولا من حيث السر، مفصولا من حيث الخلق والأمر (397).

فأعلى مقامات الجنات عليون وهي مقامات المقربين، ودرجات ذوي الألباب من المؤمنين، وأسماها في العلى وأشرفها في النور والسنا<ء> الفردوس الأعلى، وهو من العمود القائم بتقدير الظاهر نصر، ومن الوجود البسيطي <1> بتقدير<1> الباطن وسط، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"إذا سألتم الله شيئا فسلوه الفردوس الأعلى فإنه لايتعاظمه شيء" (398) لأنه رأى الأمر من حيث هو.

واعلم أن السر الحق بما هو فأوضح الأمر بهذا : قائم لطيف روحي خفي، وكيف يتعاظمه عز وجهه بطلب هذا القدر العظيم ؟ وأنت إنما تطلب حظك من الرحمة من حيث فضلك من نور الأسماء المسميات بالعمود القائم والوجود البسيط .

والنور كله من حيث السر اتصال صمدي واستواء فلكي، فترى الأعلى متصل بنور الأعلى مقابل ذلك الأعلى، على كل نور ممد لما يقابله ويستمد بما يواجهه. فإن فرضت فلكا بسيطا وقدرت وسيطا ونورا مغشيا من ذلك الوسط، فليس حظ رقيقة من الفلك حيث ما كانت بأوفر من الأخرى، لكن القوة والمادة بحسب القرب والبعد، فأدنى وأبعد. وإن فرضت عمودا قائما رأسا وقدما وقدرته كله بصرا متصلا وخلت أم الرأس منه للسر الذي يمد القامة من أعلاها إلى أسفلها، فليس حظ الأعلى من ذلك السر بأوفر من حظ الأدنى، ولا مكان القدم بأقل قسم من الرأس [122] الأعلى، لكن بحسب البعد والقرب في الإمدادات والقوى، فإذا اقتنعت من مطلوباتك السريانية -ولله المثل

<1>- في "ل" و "ش" : «تفردي» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.

---

(397)- يقصد أن رحمة الله المطلقة أو رحمة الامتنان التي وسعت كل شيء (الاية 156 من السورة السابعة : الأعراف) هي من حيث الباطن بسيطة بساطة روحانية، ومن حيث الظاهر قائمة بالوجود، ومن حيث السر الذي انفرد به الحق عن العبد موصولة بالذات الإلهية كسائر الأسماء الإلهية، ومن حيث التجلي الأقدس في عالم الخلق (الملك /الشهود) والأمر (الملكوت والأعيان) مفصولة عن كنه حقيقة الذات فصل تمييز لا فصل مفارقة. (انظر ماكتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة حول: الذات الإلهية والأسماء الإلهية) .

(398)- رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة (كتاب الجهاد) ، وهو بعض من الحديث الذي سبق تخريجه في الهامش 199.

الأعلى- أن يكون القدم من حيث أخذت بحظك من ذلك السر من ذلك المكان، وقوته أضعف وإمداده أقل. ولا يبالي ذلك السر من ذلك المكان العلي وقوته أقوى ولايبالي بك، وإن لم تقنع فطلبته من حيث الرأس أخذت حظك من السر العلي والنور الكلي والمقام القدسي، ولم يتعاظم ذلك السر منك. ومن ههنا لا يتعاظم الله شيء من المطلوبات، إذ الكل من سر قدس ذاته، وفيض إمداداته، ونور أسمائه المسميات وصفاته، فمن حيث طلبت أخذت، وبقدر قولك أشهدت فأمددت. كذلك إذا ارتفعت الدرجات وتقدست المنازل قدسا أعلى، وعلت المقامات حتى يكون المقام الأدنى فردوسيا ثم يرتفع الأعلى إلى فردوس أعلى وأقدس وأحيا، وترتفع الأستار وتتجلى أسرار الأبصار، وتستعمل منازل الأضواء والأبرار، يبين إله الأسرار بنور تجلى وبتحكم أسمائك الحسنى تكون في مقام قدسك، وربيع نفسك، فتطلع عليك نفس كريمة قصرك ونفيسة ملكك، قد أدارها فلك الغيب إلى سر مجدك وفراش أنسك، فيطلب السر السر، والسيدة مربوبة والسيد رب عليم جواد منعم. فتكون أنت في شاهدة العين المقبل بروح الإنفهاق للمتمتع بنعيم التلاق، وهي في غيب السر المراودة فتاها عن نفسه، المقبلة عليه في مقام قدسه. ولو لم يكن سرها البادي، والمراود في المبادئ لأكلت من جوع وشربت من ظمإ وذلك باطل بالحكم والثنا<ء>، فمن حيث <1>العمود<1> القائمة والأشباح الظاهرة لاعلم للمسود المربوب بزيادات النعيم وموالات فيض المزيد الذي قرع بابها، ورفع حجابها، ومن حيث الأسرار الباطنة [123] والمعاني الخافية له العلم بالأمر كله، الحياة التي فيها من أفق السر والفرقان الذي عنده في ملكوت الغيب.

فـــصـــل

واعلم إذا خلوت بكريمة قصرك وأخذت في النعيم بها والإفاضة عليها كما يفيض السيد على المسود والمحب على المحبوب، إذ الحبيب سجية رحم منك وقطعة كبد من ملكوت سرك، تنزل عندك فيما هي عن الكرائم عندك وأقرب القوى العزيزة إلى <2>فيض<2> شمسك وروح قدسك، أفضت عليها إفاضة مهيمنية من حيث أنها المهيمنة على جميع جوارحك وكرائم قصورك. فإذا قعدت منها قعود المنعم العميم، ولبست منها لباس المتمتع الكريم، انبعثت رسل الأسرار إلى بعضها بعض في بطائق حورك، وآفاق

<1>- في "ل" و "ش" : «العيون» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<2>- بياض في "ل" وفي "ش" : «فوض» وقد رجحنا ما اثبتناه.

سيدات قصورك، من حيث اسم العدل المكنون في خلدك بالحكمة الرحمانية من إسمه العدل وسره الحق المقيم في ملكوت خصوصه السرياني، فعرفت الأسرار بعضها بعضا في الحين، فعرفت الكرائم والحور العين. وكلما وقع السر في نفس واحدة أشبهت التنعم وأرادت التمتع العميم، وشهوتها مسترحة غير ممانعة وإرادة محكمة غير معارضة ، فلا تأخذ في حقها عندك فطرة من حيث اسمه الحق وحكمة القسط، وهي حقيقة سنة العدل بين النساء في هذه الدار. لكن بين العدلين ما بين الدارين، الواحدة <1>يؤدى<1> الحق فيها بعد اليوم واليومين وفي السريرين، والدارين وهذه يؤدى الحق فيها أسرع من طرفة عين ويجمع في السرير الواحد والوقت الواحد بين المائة <2>منهن<2> والمائتين، وذلك إذا سبقت السابقة منهن فكلهن سابقة ولاحقة وأنت في شغل من النعيم، فسيدتهن في قصرك، وأكثرهن قيسا من بعدك، كوشفت في الدقيقة المختصة به من نفسك على ما أتته من حسن صفاتك وتلألؤ مرآتك، من حيث [124] أفقها المفترق وفلكها المفروق رأيتها أنت على بصر الدقيقة التي في وجهها فألبستها سيدتها تحفتها لا يحس فيها أكثر من زيادة حسن وطيب وجدتها من نفسها، ورأيت ذلك الحسن والطيب وقد ألبستك فوقها وهو طيب حسن الدقيقة وطيبها الذي خرج عليك. وكذلك لم تر الثانية التي جاءت هذه التي كانت تحت ظل نعمتك، إذ ألبست في أفقها <3> وفلكها<3> ولا علمت أكبر مما رأت عليك حلة من الحسن لم تكن تراها، ووجدتها عليك نفسا من الطيب لم تكن قبل تجده، فلا لواحدة رؤية مع الثانية حيث ماكانت إلا بالمكاشفة، وإنما كل واحدة منهن خلف حجاب الغيب عن الأخرى من حيث الأفلاك والآفاق، ولايبعد عليك ذلك. فقد ضرب الله لك مثلا في ملك الرحمن في هذه الدار، فإنه يلبس بالمرأة من قلب النطفة في البطن، لا المرأة تحسه ولا شيء من أدناس البطن يحسه. وفي غير ذلك من أحوال الملائكة أدلة منصوبة وأمثلة مضروبة. وأما أنت فترى ذلك كله من حيث لا تورثه وتعلم سره من حيث لا تعلمه ، وهو الرب بين الرب والمربوب والسيد والمسود.

فترى واحدة في أخرى بنعمتين، <4> ولهن <4> ضرب مثل من سماع ضربين في صوت وأنه لا ألذ من أصوات كثيرة في صوت واحد وألحان مجموعة في لحن واحد.

<1>- في "ش" : «يودن» والتصويب من "ل".

<2>- في "ل" و "ش" : «منهم» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<3>- في"ش" : «ولا فلكها» والتصحيح من "ل" .

<4>- في "ل" و "ش" : «وأيهن» والصواب ما اثبتناه.

وهكذا كانت مزامير داوود فإنه لما كوشف سره في ملكوت الكلام، وأخرجت القوة الإرادية بالخاصية النبوية إلى الظهور العام، كانت أصواته تنبعث أصواتا في صوت واحد فلا يدرك الإحساس النبوي من ذلك أكثر من غيبة من لفظة أو نغمة في لحن، وكذلك الكلام العلي جميع الكلام في كلمة واحدة كذلك لو سمعته الجبال لاندكت أو أطرقته السماء لانشقت.

وأما وجود نغمتين أوثلاثة أو مائة أو ما فوق ذلك أو دون بقدر ما عندك من الحورفي [125] نعيم واحد. فاجتماعه كإجماعه للأصوات في صوت واحد من حيث الدقائق المتنعمة والأسرار المتمتعة ، فإن لكل دقيقة حوراء نعيم وإمتاع. وما تضاعف الحس عند الأولى بالأخرى في نص الجمال على الأخرى من الأولى، وتلألؤ بالأنوارعليك من كل واحدة منهما حوراء من حقائق منهن لمدارك النور تنزلت به إليهن في حضرة نعيمهن بك وتمتعهن منك. كما تصور الشوق من حقائق الرتبة العلمية في ملكوت الحضرة القدسية، ملك المحاسن النعمية، تنبعث القوى الإفاضية منك على موضع الحواس منهن فيك من كل ما لهن مستودع في غيب أمرك وخزانة سرك. وهذه لمحة من تلك الكيفيات المتاعيات، والتنعميات الكراميات ، فادت إذا نزلت من واحدة منهن منزلة النعيم جاء الكل منهن حتى يكلمك الجنين ولو كن كما كن من الجنين مائة إلى فوق أو دون، الحكم واحد والمشيئة واحدة. فإذا انقضت <1>الهياميات في الهياميات<1> وتفتقت المسكيات في المسكيات، فلو كان في تلك الدارسر ينكشف للأعيان من مواضع كتم الأسرار، لعلم الإجماع حال نعيم الأسرة والأستار. فإنه إذا فضت نوافج السرور وخلت طباع قرائر النفوس واندفعت قماريات الرياضات، وسقت الكافوريات حدائق المسكيات، اتصل الطيب بالطيب والنفسات بالنفسات، وانبعثت رياح المسك من كل الجهات، فنطقت الأعالي والجنبات، وطيبت المعالي والدرجات.

<1>- في "ش" :«الحياميات في الحياميات» والتصويب من "ل".

فصل

واعلم أن الذي تسمع من سقوط الغيرة في تلك الدار، وارتفاع الحسد بين الأغيار، ليس الإ من حيث <1> الأفلاك <1> والآفاق. فإنه ليست إلا كل كريمة مثلها، أو سيدة قصراء أو حوراء خيمة أو كاعب قينة، ما كن في القبة أو الخيمة على كثرة عددهن وأنواع أحوالهن <إلا> صاحبة فلكها، [126] وواحدة أفقها وفريدة سيدها، ليس معها غيرها شريكة فيه، كما ليس معها من غيرها شريك سواها في صورة حسنها وحسن نورها ورهط خديها وكلامها. الكل في أبدع حسن وأبدع جمال لا يشبه بعضهما بعضا، ولا كلاما كلام . كذلك لا يكونُ مُلك من مُلك ولا أفق من أفق، وكذلك الخلق أجمع كل منهم في أفقه ودائرة فلكه، لايدخل حكم في حكم ولا يظهر سر من سر إلا على حال الكشف ورفع الحجاب عن فلك أخيه رآى نفسه فيه بصحة الفردانية للجميع من جعل فلكه وغيب أفقه، وهذا من سرالوحدانية، وحكم الفردانية في جميع الخلق. كذلك الجنة كلها لواحد من حيث فلكه وأفقه لايشاركه فيها غيره ولايجاوره سواه، وجنة خلد في نفسها لكل كريمة قصر وسيدة ملك، جنة ومقام ملك لا يشارك هذه هذه في سيدها ورب ملكها من حيث نعيمها الإختصاصي ونعيمها الإنفرادي كما تقدم.

وأما تعريف الأسرار الأسرار وتكليم الغيب فيما ليس المراد كتمانه عن الأغيار، وكانت الحجب فيه مرفوعة عن الأبصار، فمن حيث النظر البطاني، والسر السرياني، فإن الكل في الوجود الفردوسي منك مفصول وفي سر غيبك مجعول، وعلى ظهر قوتك وحولك محمول. فمن ذلك ذكر ما أتيت به من مقام ملكك ، ومدار فلكك، فما من قهرمانة وحافين، وحملة وسياحين، وولدان وغير ذلك من حفظه الملك كلهم منك روائق نفس وبطائن قدس، مسوعات تحت نبوع أعضائك وتقسيم سلاماتك وأجزائك (399) .

<1>- في "ل" و "ش" : « الأملاك » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [139] .

---

(399)- يوضح ابن عربي هذا الفصل شارحا فيقول : «إعلم أن النشأة الآخرة وإن كانت طبيعية، فليس بينها وبين نشأة الدنيا إلا الإسم ، وقد تصل النشأة الدنياوية في الحكم إلى قوة النشأة الأخراوية في غلبة الروحانية على الجسمانية ، وقد ظهر ذلك في الخضر وقضيب البان وغيرهما. فاعلم أن نشأة الآخرة تغلب عليها القوة الروحانية، فلها رقائق حجابية ، هي مع كل رقيقة منها بذاتها مع كونها على سريرة ملكها.فرقائقه تسري وتتجلى على آحاد في ملكه من كريمة ووليدة وقهرمان، وكذلك تسري لكل أب ===

أنت لأول حالاتك ذات واحدة، والثاني في حال ينقسم بالوهم البشري إلى إثنين ولثلاث حال، كذا إلى أربعة إلى ثمانية إلى ما فوق ذلك إلى المائة، فهي فيك مفاصل وأعضاء، ولها سر في تفصيل الأشياء ، وإليه الإشارة النبوية المرفوعة الموقرة بأن *يعطى الولي في الجنة فوق مائة رجل من أهل الدنيا في الجماع* (400)، وذلك أقل ما يكون من الحور في الجنة لأول دخوله، مائة حوراء [127] على تقسيم هذه الأعضا‹ء› للسر الذي تقدم ذكره في الدرجات المائة ، والمائة الرحمة والأسماء المائة. ثم يتعدد الأمر في ثلاث مئة وستين سُلاَمَى (401) وهذا ما يبلغه التحصيل البشري في تحصيل الأعضاء، ولم يجليه أعلى فأعلى إلى مالا يعلمه إلا الذي يعلم السر في الأرض والسما‹ء›.

فعلى التقسيم المحصور أن تكون لك بطانة سريانية مماثلة لهذه الظهارة الإنسانية متصلة بها في وجودك اتصالا نورانيا سبحيا قائما، وعلما في عالم أفقه ظاهرا، وأعضاء نورانية، لاعضاء جسمانية منبسطة في الوجود انبساطا روحانيا، فلكا دائما وجودا سادرا لإحاطة ‹1› أفقه، دارا روحانية ‹1› لذات جسمانية.

وعلى التقدير الذي تقدم في ذكرالدقائق والحقائق ، فكل عضو‹2› من هذه الستين وثلاث مائة ‹2› يفرض الإتصال في الجسمانية رقيقة واحدة لدقائق سلامية، فتكون الأعضاء بتقدير الفصل الروحاني عوالم في أنفسها مقرة في أعيانها لعالم اليد والعضد والمعصم والقدم، وما أشبه ذلك، ثم مفاصل وسلامى في كل مفصل من المائة عوالم أيضا في جنسها معلومة مقرة لأهلها لكل واحدة من السلامين أيضا عوالم في رهطه يتميز

‹1›- بياض في "ل" وفي "ش" : «أفقه ماله اسادار وحانية» وقد رجحنا ما أثبتناه .

‹2›- بياض في "ل" وفي "ش" : «من هذه الماية المالية يفرض» والصواب ما أثبتناه .

=== وأم وقرابة وصاحب وحبيب ، فجميع من أراد أن يتنعم به يراه ويكلمه . فكل كريمة في ملكه لاترى أن لها في سيدها شريكا منازعا ، لأنها تشهده وتناله في كل وقت وتشتهيه من غير مانع ولاعائق ، وكذلك جاره وحليله وأبوه وولده وقرابته ، ثم إن كل كريمة في ذاتها يصير الملك كله مرآة لها فلا ترى فيه إلا صورتها وحسنها وجمالها ، فلا ترى أحسن منها ولا من سيدها، فترتفع الغيرة من قلوب الكرائم ، ويرتفع الحسد بين الأغيار » (مخ . ش.خ.ن.ش.ص . [139]) .

(400)- أخرجه الإمام أحمد عن زيد بن أرقم ، وأخرجه الترميذي من حديث أنس .

(401)- لقوله ص في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه عن عائشة (باب بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع) ، من أن كل إنسان من بني آدم خلق * على ستين وثلاث مائة سُلاَمَى أو مفصل * .

ويتحقق لأهله، والكل مربوط في فرض متمسك مبسوط في الوجود بانبساط نفسك منك ما أنت باعثه من نور فرضك وسر قدسك، والكل فيك من حيث النور وانبساط البطون من الظهور من غير تضايق في الأضواء ولاحلول العين في المعنى، ولكنها أسرار عالمة لأنفسها متصورة بالغيب لمن تصورها، الحامل لها حيث ماشاء أن يظهر ويفتق فلكها ويحملها. فإذا قدرت ذلك في موضع ملك وغير ذلك مما هو مفروض في قبضة ملكك على هذا القدر الذي قدرت وإفراضه على النحو الذي فرضت، وإلى هذه اللطيفة السريانية، أومأ عليه السلام بقوله :*إذا أراد الولي تقريب حاجة إليه[128] إبتدر إليها ثلاث مئة وستين سلامى ولدان وساقها من ساقها منهم ولم يتكلم هو، فيقول لهم : من أين علمتم ذلك ؟ فيقولون : بأنا علمنا ما في نفسك *(402)، فهذا علم الحسية اختصاصي لنفسه من حيث الخاصية التي ربطته في الملكية <1>النورانية<1> لا يشركه فيها غير، كذلك ما ربطته الخاصة الحافية، والحورية، وغيرها من الملائكة كل عالم في نفس من حيث فلكيته، وخاصيته، مالم يضرب الولي بينه وبينه حجاب السر. فإذا شئت استدعيت بالسر لبيت وسمعت، وكذلك إن أخذ لنفسه فيك سر من حيث أنت الوصلة النورانية، والعصبة الظهرانية، إن كلمك به من حيث هو كلمه أو حدثك على البعد حدثته، مالم يضرب بينك وبينه بحجاب الغيب، ولم ترد سماعه ولويت عنه حجاب سبحات القبول فلم <2> ترد <2> بكلمته، وكذلك اللغات السريانيات التي أخذتها لطباع التصوير في عالمها، أحوال في فلك غيبها، وتعامل في أطوار جنسها.

<1>- في "ش" : «الوارانية» والتصويب من "ل".

<2>- في "ش" : «تر» والتصويب من "ل" .

(402)- لم أقف عليه في ما اعتمدته من مصادر (انظر لائحة المصادر)، ولكن تشهد بصحة معناه الأحاديث التي رواها بأسانيدها الحافظ ابن كثير في كتابه "النهاية في الفتن والملاحم"، ج 2/308-315 ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز .

فصل

واعلم أن الأسماء المسميات المائة التي تقدم ذكرها قبل، كلها حية قيومية بما هواسم الله العلي الأعلى العظيم الخلاق العليم، إذ هو الإسم الذي هو تامة الأسما<ء> كلها، ثم جميع العصب والعروق والعضل لأم الرأس، وهو المهيمن عليهم بالنور الحق والكلام الصدق. وإن لكل واحد منها فلكا مفروقا وأفقا مفتوقا هو خالقه وخالق عالمه ورازقه، أعني الله وحده، بعضها مهيمن على بعض وإمام لبعض.

وهي التي أوجدت الوجود الأمي كله، بما في حقه من أفلاك وآفاق، ومعالي وأعماق، على اختلاف أحواله، وصيرورته وأشكاله، فإذا أرسل رسوله وأنزل تنزيله لم يرسله إلا من خيرة ذلك العالم وموضع التصرفية.

فاعلم أنه لم يخلق خلقا أعز عليه منه، وأنه سيد قومه وإمام أمته، وأنه أوجده لأجله وأوجد الأشياء له. وأنه سيخرج الدجال في زمانه وقومك [129] فيعلم الرسول بذلك ويقول الحق كما علمه ربه.

فإذا انقضت أحكام ذلك الإسم، وجاء إسم ثاني، على قرن ثاني، وربما نفد قرون وأزمان بحسب مقام الإسم وخاصيته في الأحكام والقضاء، وقد فتق أفقا وجعل خلقا، <و>فعل فعلا مثل الذي فعل الإسم الذي نزل قبله، فانتخب رسولا من خيرة قومه وبعثه إلى خلقه وقدر عنده ما قدر من الأحكام والسنن، ونزل عليه ما نزل من الصحف والفرقان.

فلما قام به ذلك الرسول في قومه وجاءهم برسالة ربه وهم على بقايا من دينهم، ومناكر من تعبيرهم وتبديلهم، كذبوه وأخرجوه من بينهم وصغروه وحقروه فيهم، وقالوا: لو كان هذا يقول حقا لأخبرنا سبيل الذي كان، وأما انكفاؤك وأنك تبعث والحكمة قد أفضت في أفق الإسم الأعظم المهيمن على الأسماء إلا بخير الرسول الإحسان والإيمان، ولاشي الصحف والكرب إلا بالرمز والمعنى <ل>لتصويرات الخيرة واجتياز المحنة، فيتركون النظر ممكن على الآتي بتقلب الرسالة والتبديل من النقلة عن روية الماضي، ولم يقولوا إن زمان نبينا بعيد ورواته في العلم، وقد انقرضوا وانتقلوا في أطوار الوجود، فركب كل هواه واتبع معبوده من أهل دنياه، ولا يزالون كذا في لجج من أحوالهم، وعمه من عقولهم، يظهر على أفعالهم، والأنبياء تضرب الأمم بالأمم ويسوقون الناس بالآيات والحكم، حتى يتم أمر الله وهم كارهون، ويحق الحق بكلماته ويهلك الظالمون. وأنه لا يزال الأمر كذلك مادامت الأسما<ء> القيمة بحكمة الإسم الأعظم الأعلى.

ولولا أحكام الأسما<ء> القائمة، واختلاف الأفلاك والآفاق العلى، لكان الخلق واحد ولم يختلف شرع الشارعين ولا المتشريعن والمنذرين *ولا يزالون مختلفين*الآية(403)، وبهذا الوجه لحاق في هذه الأواخر التي لحقت والأسرار التي ظهرت.

فصل

[130] واعلم أنه ليس في أفق الإسم الذي أوجد آدم عليه السلام أفضل من آدم، وكذلك أفق الإسم الذي أوجد نوحا، وكذلك في كل أفق وحيطة فلك إلى أفق الإسم الذي أوجد محمدا عليه السلام، فهو اسم الله العلي العظيم الحي القيوم المهيمن على جميع الأسماء الظاهرة التي تقدم ذكرها ، فليس فيه أعز منه ولا أفضل ولا أمجد ولا أكرم.

وبهذا الإسم الذي هوالله العلي العظيم الحي القيوم أعظم الأسماء إحاطة وأعظمها هيمنة والأفق الذي أوجده أعظم الآفاق إحاطة وأعمها هيمنة، كانت نبوته عليه السلام أشرفها نبوة ورسالته أكرمها رسالة وأعم هيمنة. وإن جميع النبوات تؤمه وتتبعه، كما يؤم سائر الأسماء هذا الإسم العظيم، وجميع الآفاق هذا الأفق المحيط. وأنه خلقه الله من أجله جل جلاله، وخلق الأشياء من عرشه إلى مادون من أجله فلا موجود أعلى منه ولا معبود أعظم من الذي أوجده، ولا أفق ولا فلك أعظم إحاطة وأعم سعة من الأفق الذي أوجده فيه والفلك الذي اختص به. ولذلك أخبره الصادق الحق جل جلاله كما أخبرت الأسماء العزيزة لسائر الرسل قبله، وقد انقرضوا وانقرض أحكام الأسماء الظاهرة في الأرض بظهور هذا الحكم الأعم. وينزل هذا الإسم الأعظم ولم يبق بعده من حيث اسمه الظاهر، وحكمه القاهر، إلا ظهور الآيات الموعود بها أعيانا قائمة وصورا ظاهرة مثل : الدجال والدابة، وطلوع الشمس من مغربها ونزول الروح الحق، وخروج يأجوج ومأجوج وما أشبه ذلك. فقد كانت كلها مواعيد الرسل وإنذاراتهم أن تكون، وقد خرجت في فتراتهم وعبراتهم بالمعاني أعلاما ظاهرة وأحوالا مميزة بادية، إلى أن تخرج في هذه الفترة المحمدية -كما قلنا- أعيانا قائمة وصورا ظاهرة في نبواتهم باطنة، [131] والمعنى في

---

(403)- الآية 118 من السورة 11 : هود .

شرائعهم موجود<والآيات> كامنة إلى أن ظهرت عينا قائمة فكانت إباحاتهم، ولكنه بقيت في الطريق من حيث اسمه الباطن. فهذه لمح لمن يسلك وطريق حقية لمن يعهد.

و<ل>هذا الإسم الباطن المعظم رب الملكوت عالمه، كما هو <ل>لأسما<ء> الظاهرة الواحد القهار الملك الأعز عالمه، ولكل اسم ظاهر في سر الملكوت، وغيب القدس اسم باطن من حيث الفردانية بأسرار الرحموت، والجبروت ، يوجد عالم الملكوت، يقيم أحكامه في سره المصون، ومنبع عينه المكنون، على الحكم الموزون، والسنن المسنون، تقادم اسمه الظاهر في عز ملكه وبسطة رحموته، وحكمة ملكوته ، وعزة جبروته (404). وقد أظل زمان <1>مجيئه وبعثه<1> روح الحياة فيه، فإن أدرك الزمان وانبعثت رسالة دار الحيوان، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :*ورب الملكوت إني بعثت بعلم الأعيان، وحياة الأديان، من غير نسخ ولا فسخ لما شرعه الملك الديان، الله لا إله إلا هو العزيز الرحمن* (405) بل مداد شرعته من أحكام الملكوت ، وإعزاز حياة الجبروت ، إذ كل اسم في ملكته، وباطن شرعته ودار دعوته، نور الثاني بحكم عدته، وسر نور حكمته. فاسم الله العزيز الظاهر شجرة الملك في مقام ملكه، زهرتها اسمه الباطن من مدار ملكوته، فهذا نور لهذا وهذا حياة لهذا، وشجرة الملك قد أينعت، وزهرة الملكوت قد تنفست. والرسوخ لا يدفع في وجه هذه الدعوى، ولا يعمي عين الحكمة عن موضع المحنة والبلوى.

فمن أجمع + ... + لبه، وكان معه بحيث انبعاث هذه الدعوى قلبه، كان على رجاء أن يهبه الله فرقانا في الشبهة، وثباتا في موضع المحنة. فإنه لا يأتي حق ورشد من أي طريق جاء إلا أتى معه باطل يقاومه بالعي والصد والعمى. فالله يقينا مصارع الفتن. ويهبنا [132] فرقانا عند نوازل المحن.

<1>- بتر في "ل" وفي "ش" : «يحيه ويعيه» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(404)- يقصد هنا - بعد تنصيصه على أن لكل اسم إلهي ظاهر اسم فرداني باطن- أن للإسم الباطن حكم في عالم العلو الروحاني، كما أن للإسم الظاهر حكم في الملك الظاهر. وبمقتضى منطق التضايف الذي يحكم فكر ابن قسي فإن الإسم الظاهر قديم قدم الإسم الباطن ملازم له .

(405)- لم أقف عليه فيما اعتمدته من مصادر (أنظر : لائحة المصادر) .

واعلم أن كل إسم من أسماء الباطن يوجد عالمه الملكوتي ويحكم في ملكوته الباطن أحكام الأسماء الظواهر في الملك الظاهر، سنة كسنة وحكم كحكم، غير أن تلك ملكوتيات، وهذه ظاهريات. وإسم الله الباطن المهيمن على جميع الأسماء البواطن هو الذي أوجد جبريل كما أوجد إسم الله الظاهر محمد<ا> عليه السلام، ومن هذا الوجه هوهذا باطن لهذا، وهذا ظاهر لهذا، وبالوجه الذي ليس في الوجود الظاهر وأفقه <أفضل> من محمد وفيه ظاهر الملك <1> غير مستثنى منه شيء، <1> وكذلك ليس في الوجود الباطن وأفقه المحيط أفضل من جبريل وفيه باطن السرعين، ولهذا السر لا ينبغي التفضيل بينهما ولا بين جنسيهما، فكل في مقامه أفضل.

والأسما<ء> العزيزة ظاهرة وباطنة كل في مقامه أعلى وأجل. وإذا قلت : إنه لم يخلق خلقا أكرم على الله من محمد، وأنه وجد لأجله، (406) وأوجد الأشياء من أجله، وليس الإسم الذي أوجده عليه السلام وأوجد الخلق من أجله الإسم الذي أوجد جبريل. وإنه كما لم يوجد الإسم الظاهر من أسمائه عز وجل أكرم عليه من محمد، كذلك لم يوجد الإسم الباطن من أسمائه تعالى أكرم عليه من جبريل، وأنه أوجده ذلك الإسم العزيزمن أجله وأوجد الأشياء من أجله. وبقدر هذه الإحاطة الظاهرية لاسم الله العظيم الظاهر بالملك وعالمه، هي الإحاطة الباطنية للإسم المحجوب الباطن في ملكوت الغيوب الذي هو باطن الإسم العظيم والمهيمن عليه وعلى جميع الأسماء والقيم لعالم الملكوت الباطن.

واعلم أن العوالم في آفاقها ومدار أفلاكها –مما قد جمعت الصور وتناسبت بينه الأشكال– قد سخر بعضها لبعض حقيقة المعنى وتعظيمه. وكما أسجدت الملائكة في أفق الإسم الظاهر للآدمية، كذلك تسجد الآدمية في أفق [133] الإسم الباطن للملائكية. وكما علم آدم الأسماء الظاهرة كلها في أفق الظاهر الذي لا تعلمه الملائكة بما هو ليس من جنسها، كذلك <2> علم الملك الأسماء الباطنة كلها <2> في أفق الباطن الذي لا يعلمه آدم وبنيه مما ليس هو من جنسه ولا من نسبته، وكذلك أيضا كل واحد منهم في مقام

<1>– في "ل" و "ش" : «غير مستانف» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش. ص [140أ] .

<2>– في "ل" و "ش" :«علم الاسم الباطن الملك الاسماء كلها» والصواب ما أثبتناه تبعا لسياق الكلام .

---

(406)– إن ابن قسي هنا – تبعا لنظريته في "الحقيقة المحمدية" من أن محمدا هو عين الوجود – ينص على أن جبريل خلق من أجل محمد، فلولا محمد لما كان جبريل ولما وجد الوجود أصلا . (أنظر : ما كتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة حول "الحقيقة المحمدية" لدى ابن قسي) .

الملك والملكوت. وعالم الباطن في مقامه بما هو الظاهر عالم له في دار مقامه (407)، نوعا من علم باطنك بالعهد الذي أخذ عليك والميثاق الذي استوثق منك وظاهرك غير عارف به والله يقول لك :*وإذ آخذ ربك من بني آدم *الآية (408) . وهذ التقدير على هذا العلم بتلك الحال الحادثة والأحكام الواقعة ، وكذلك بطانتك بما هي من روحانية باطنة ومدارك نورانية عالمة بما لا يعلمه ظاهرك فيك اليوم، فكذلك ظهارتك الآن على ماهي به ليس لباطنيتك إليها على سبيل، ولا لها بحضرتها وصول. ولا يأتيك ههنا شبهة من حيث تكلم الأفراد في شرف الباطن لايتعدى طوره أبدا فيتعدى على الظاهر ويحكم عليه في ظاهريته، بل يرى له الباطن من الشرف في مكانه مثل ما ترى أنت للباطن من الشرف. إذ الباطن لذلك الظاهر في أفقه وحيث الملكوتية لا يتعدى الظاهر طوره إلى الباطن ولا يحكم عليه، ولكن هذا بين بهذا وهذا مشرف بهذا، بحكم سجود هذا لهذا، وكل من أعلى مقامه ومسد أفقه، فهذا سيد عالمه وهذا أم جنسه، فأما إذا خرج كل واحد منهما بالكشف في أفق صاحبه، فمسود في ذلك الأفق مأموم فيه.

وإذا كان في دار النعيم اتبع كل واحد منهما من أمه وسجد له، واتبع آدم اسم الله الظاهر الحق بظاهره وباطنه كما سجد له، واتبع الْمَـلَكُ آدم بظاهر<ه> الذي باشره بالسجود له، واتبع الملك اسم الله المحجوب الباطن الحق وقدره بظاهره <و>باطنه، واتبع الملك آدم بباطنه الذي [134] باشره بالسجود له. وكان آدم ملك الملك والظاهر يعلم ظاهره ويرى وجهه ويعلم دقائق العلوم فيه وخفايا الأحكام منه بعلمه انخلاع الحجاب عنه بنوره وعلمه وملكه وحكمته، ويستفيد الملك من علومه بحكم مقارنته إياه وملازمته له، فكان الملك ملك الملوك ليطمئن لعلمه بخفايا أمره، وحقائق سره، وتصرف الأحكام فيه وتنزل أحوال الغيوب إليه بحسب انخلاع الحجاب الباطن عنه بنور علمه وسر حكمته، ويستفيد آدم من علومه السريانية، وملكوتيته النورانية، بحكم المقارنة والملازمة.

---

(407)- إذ سبق أن أكد على تلازم الظاهر والباطن فإنه يقررهنا ، أن عالم الباطن محايث لعالم الظاهر وكلا منهما يحيل للآخر . (انظر: خلع النعلين ، ص[14] ، [33] ، [131] ؛ والهامشين : 64 ، 404 ؛ وقارن ما كتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة.

(408)- الآية 172 من السورة السابعة : الأعراف .

فإذا كان يوم الدوْر كان يوم آدم وبصره من بُنيه محمد مع الرب جل جلاله على السرير (409)، فكان تعالى له بدلا من القرين الروح الأمين بحكم سجود آدم السجود الأول الذي سجد له في الإيجاد الأول.

وإلى ههنا انتهت سنة المقارنة بالساجدين، وأنه كل من سجد لأحد اتصل به وكانت ثمرة سجوده الإتصال والمقارنة. فسجدت الملائكة لآدم وكانت له قرنا، وسجد آدم للإسم الحق عز قدره فتجلى له في حجاب المقارنة. وكان الروح الأمين بظاهره واقف على رأس القرينتين بين يدي رب العالمين. كذلك في الإسم الملكوتي مقعد الإسم المحجوب الباطن، الروح الأمين معه على السرير بدلا من القرين محمد إذ القرين بظاهره على السرير الظاهر حينئذ. وإن الدوران واحد غير أن هذا ظاهر وهذا باطن، ومحمد عليه السلام قائم بباطنه في الدور الملكوتي على رأس القرين الروح الامين بين يدي رب العالمين، وكل واحد منهما في هذا المقام مكاشف من ظاهره في باطنه، فإذا نظر محمد بباصر<ة> الباطن رأى نفسه قائما بين يدي رب العالمين، وإذا نظر جبريل ببصر ظاهره <رأى> نفسه قائما على رأس القرينين بين يدي [135] رب العالمين، وإذا نظر ببصر الباطن رأى نفسه معه على السرير والقرين قائم على نفسه بين يدي ربه. وهذا كله والشخص من كل واحد منهما واحد غير شخصين ، غير أن ظاهر كل واحد منهما بطانة للثاني في مقام ظهوره وموضع ملكه، كذلك الإسم <1> الحق الموجد <1> لهما إسم واحد ليس إسمين ، غير أن ظاهر كل اسم بطانة للثاني في مقام ملكه وأفق تجليه (410).

وعلى عواتق ظواهر جبريل وميكائيل ينزل الرب الأكرم والملأ الأعز الأعظم، ولوجه من هذا السر ينظر قوله تعالى :*من كان عدوا لله وملائكته*الآية (411)، فأخرجهم بهذا عن الملائكة بهذه المزية العلية والعزة القدسية.

<1>- كشط في "ل" وفي "ش": «الحق الموجود» ونظرا للسياق اللاحق فقد رجحنا ما أثبتناه .

---

(409)- انظر: خلع النعلين ، ص [139]، والهامش 421 من التحقيق .

(410)- يقصد أنه «إذا كانت السلطنة للظاهر خدمه الباطن ، وإذا كان السلطان للباطن خدمه الظاهر. والشخص واحد وكذلك الأسماء» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [140]،[141]) . فهناك علاقة تكاملية بين الظاهر والباطن ، بين آدم والملك ، بين محمد والروح الأمين ، والكل ضمن " الإسم الحق " .

(411)- *من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين،* (الآية 97 من السورة الثانية : البقرة) .

وكما هو جبريل بطانة محمد ألاّ واحد من حيث الروحانية، والنورانية الإيمانية، كذلك ميكائيل بطانة آدم من حيث الأولية في الجسمانية، ومن هذا النوع إحاطة الأشياء بعضها ببعض، وكذلك الآفاق، كذلك وهو انجلا<ء> دارالنعيم وكل قرار لمتاع قليل أو عذاب مهين.

والإسم المهيمن على جميع الأسماء هوالذي أوجد الفردوس الأعلى، وسائر الأسماء أوجدت الجنات العلى. وبما هي الجنة ثمانية أبواب في ثمانية أسوار على ثمان جنات بثمانية أسماء : فجنة نعيم وجنة خلد وجنة عدن وجنة مأوى وغير ذلك، كذلك جنة الفردوس الأعلى ثمان جنات تحت ثمانية أسوار فيها ثمانية أبواب لها ثمانية أسماء من نوع أسماء الجنات.

والجنات كلها ومعاني أسمائها كالأسماء العلية في ذواتها ومعاني صفاتها. وكما تجتمع الأسماء كلها في إسم ومعاني الصفات كلها في صفة، فتكون كلها جنة مأوى وجنة خلد وجنة نعيم وجنة عدن. وكذلك كل الأسماء في جنة الفردوس الأعلى، قال الله عز وجل:*كانت لهم جنات الفردوس نزلا *(412). فجنات الفردوس [136] لأول دخول الناس الجنة مختصة بأمة محمد، من حيث هيمنتها على جميع الأسماء والصفات. وقال في وصف السابقين المقربين <1>بأنهم<1> :*على سرر موضونة . . متكئين عليها متقابلين،* (413) ، وهذه المقابلة عامة في دار النعيم ليس فيها ضد المقابلة ولا خلاف المواجهة. وذلك أن كل واحد منهما يقابل صاحبه مرآة لوجه الآخر من حيث التروحن القدسي والسر الملكوتي العلمي الذي يمدها من ملكوت الغيب بحياة القدس الرباني، ويظهر في مرآة التجلي الرحماني.

والخلق أجمع من حيث النور والروح الذي قام بذات الخلق، دقائق انفصال بعضا من بعض في حقائق اتصال بعض بالبعض. فتوجّه الفصل الظاهر أعيان بصر، وسر الإتصال الباطن والروح القيوم من شجرة الحياة انبعث نورها حياة وأنوار<ا>. وإذا صرفت النوارة وجهها إلى نوارة أخرى كانت الإرادة واجبة من كل واحد منهما سوًى، فصرف الأخرى إليها بوجهها من الوجه الذي صرفته هذه إليها.فإن الستر الذي انبعثت به الشجرة ليس ستر ولا له إدراك عالمين، وإنما هو سر مكنون وروح قيوم بحياة الذهن والعيون.

<1>- في "ل" و "ش" : «انهم لهم سرر» وقد رجحنا ما اثبتناه للحفاظ على سياق الاية.

(412)- الآية 102 من السورة 18 : الكهف .
(413)- الآيتان 18.17 من السورة 56 : الواقعة .

وكل دقيقة من دقائق ذلك النور لها حقيقة من كل نوارة من ذلك النور وكل دقيقة من الأولى، فمتى شاءت الدقيقة من تلك الدقائق تدير لحظة إلى الأخرى-كانت المشيئة واحدة والإرادة سواء-وجدت الأخرى قد صرفت إليها وجهها فتقابلا بالعين والمعنى. فإن فرضت نوارة وسطا قد احتف بها النوار من كل جانب وانكسرت إليها اللحظات والحواجب، فما ترى كل واحدة إلا حقيقتها منها ولا تكسر عينا إلا إليها، فتجدها مواجهة كاسرة عينها إليها بحسب السر المنفصل منها والنور الحق القيم عليها.

وبهذا الحكم تكون الصور [137] في تلك الدار كلها مرآى الأعيان و مواقع اللحظات والأبصار، ولا يقع لحظ ولا لمحة إلا في مرآة أخيك ووجه مناجيك. وكذلك المرآة العظمى، مرآة المرآى، في الحضرة الأزهى والقدس الأحيى، من حيث ما نظرت، إذ أي مرآة من المرايا الناظرة إليها لحظت لم تر إلا الصقالة لمرآتها، ولا أبصرت إلا صفات سبحاتها، بحكمها الرباني، وسرها الرحماني، وتنزلها المثالي الرضواني.

تمت الفردوسيات ‹ويليها › المحمديات.

[الصحيفة الثالثة]
[المحمديات]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وصلى الله على سيدنا محمد وآله ولي المؤمنين.

ربنا ءامنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشهدين، واغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين.

أرواح هذه المحمديات، قد نزلت في الفردوسيات، والرحمانيات، وكثير من الملكويتات، ومشيت منها ظهائر ربانيات، ونظائر سريانيات، إذ الروح المحمدي سر في المستودعات، ونور في النيرات والمطلعات، وما بينت منها ههنا، فعيون تدل على معان، وفنون تنبئ عن قطاف باد <1>وخون<1> دان. والله يجعلنا ممن فتق بمعرفته ستره، وشرح لتقديره قدره، صلى الله عليه صدره، ويحشرنا في جملته وخيار أمته، ويهدينا فرقانا في موضع الشبه علينا، وأمانا من مزلات أقدامنا، وسقطات أقوالنا وأفعالنا، إنه المنعم الرحيم.

واعلم أن المقدمة التي تقدمت في ذكرالخلفاء الأربعة قدس الله أرواحهم (414)، لم تكن لتعظيم قدرهم ولا لتفخيم أمرهم، فقدرهم فوق ما تبلغه الأوهام، وتسطره الأقلام، لكن لتلمح من اتقان الصنع لمحة تكشف عن بارقة بلوغ من أنوار العزة وسنى أوضاح الحكمة، فتقدر الربوبية قدرها، وتعطي الملائكة حقها، وإنه دار من دار الخلافة الآدمية، والمحمدية، ما قد يشكل على السامعين ، [138] ويشوش قلوب الغافلين. وهو ماجاء من ذلك أولا باسم آدم ثم نختم الذكر باسم محمد فيما ينزل من إعادة ملك الملإ الأعلى، وألوية خلق الجنة العلى، ودالوا خليفة الأبهى والميمنة الأسوى صاحب لواء الرحمة والرضا محمد المصطفى. فينزل الحق لإيضاح المشكل وانشراح المجمل، واجتماع معنى الآخر المجمل بيان الأول.

ووضع هذا الفصل مكان فص الخاتم ونقش الطابع، إذ هو من يواقيت الملك ولآلي العزة وذخائر السر وقلائد روح الأمر، فيبسط مقبوض ويبرأ قلب مريض. وأنا أذكر آدم ومحمدا في الأمر سوى، كل ولد آدم بوجه الجنسية، وكل بعلي إنسي أو جني محمدي

<1>- في "ل" و "ش" : «خي» وقد رجحنا ما اثبتناه .

(414)- أنظر : خلع النعلين ، ص [38] ، [39] .

بوجه التبعية. فأما أن يكون الكل محمدا في الدار، فآدميها ليس غيرنا ولا أحدنا من حيث الأولين اللذين لهما دون غيرهما صلى الله عليهما.

فأولية في الروحانية محمدية أخراوية، والأولية في الجسمانية أدمية دنياوية، //و//من الحكمة <1> الربانية <1> الجمع بين النسب المتنافرة والخلق المتخالفة، والمتخالفة نسبة التوالج وحكمة التواصل أوالتلاحم، إذ الكل في أصل الوضع رتق واحد وفي حكم الغيب نظم قائم.

ولما كانت سنة الفتق فرق شيء عن شيء، وإخراج ضد من ضد، وأسفل بشيء وأعلى بشيء، وأظلم بشيء وأنار بشيء (415)، والأصل واحد وصل في الغيب وفصل في الشاهد، وقرب في الباطن وبعد في الظاهر (416). زمها الإتقان إلى حلقة الخاتم (417)، وضرب عليها الإحكام قفل الطابع إلى أن يبلغ الأمر في إتمام النعمة، وكشف غطاء الحكمة، فيفض الخاتم ويفتح قفل الطابع، وتجتمع الأعيان وتلحق الأقران، وتتصل الأسافل بالأعالي ويلتحم التباعد بالتداني (418)، فيشرف الأدنى بالأعلى، ويتروحن الأموات الرفات بالأحياء، فيظهر الأمر الرباني<2>والحكم الأبدي<2> الفرداني (419).

<1>- كشط في "ل" وفي "ش" : « الدنياوية» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص . [141] .

<2>- في "ل" و "ش" : «والحكم الأخوي» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص . [143] .

---

(415)- يشير لعالمي الثقلين (الإنس والجن) : فالإنس لغلبة عنصر الطين اللازب في خلقته كان أظلم ، والجن لغلبة عنصر النار في تكوينه كان أنور (أنظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [141]) .

(416)- أي أن الأصل الذي وجدت عنه الموجودات كلها واحد ، سواء باعتبار أن الموجد للكل أحد ، أو باعتبار وحدة الأصل (العنصر) - الماء مثلا- الذي وجدت عنه الموجودات وفق إرادة المبدع الأحد الصمد، أو من حيث المجموعية قبل افتراقها . ففي جميع الإعتبارات فالواحد والوحدة أصل الوجود . وهاته الوحدة الوجودية لا يمتنع معها التعدد الوجودي ، فبقدر ما هناك فصل (فتق)في عيان الموجودات وحقائقها كما يبدو في شهود الموجود لذاته في عالم الشهادة والظاهر هناك وصل (رتق) بين أعيان الموجودات وحقائقها في عالم الباطن والغيب . فالوحدة الوجودية لدى ابن قسي ليست وحدة سكونية بقدر ماهي وحدة حركية تكاملية(انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص[142،143] ، وقارن : ماكتبناه في المبحث الرابع من القسم الاول من الدراسة.

(417)- يريد أنها متقنة محصورة .

(418)- يقصد رجوع الأمر إلى ما كان عليه في أصله (الوحدة ، الرتق) .

(419)- «يريد حكم الصفة لاحكم الذات ، لأن حكم الذات الذي هو الأحدية لاأثر له في الكون ولايحصل فيه، لكن الفردية هي الحاكمة ، فإن أول الأفراد الثلاثة لا الواحد . ولما كان الحكم أبديا وهو الإستمرار أعداد أزمان ، فيكون المد مناسبا للعدد الأبدي ===

وإن الله تعالى لما أنفذ مشيئته وأمضى هذا الحكم، وتم كلمة الصدق بإحكام هذا النظم، فصل الأخرية من الأولية، والظهرية من البطنية، وضبط الأولية في الغيب على الأخرية، والباطنية في السر [139] على الظاهرية، ليرد هذه على هذه، ويقيم هذه بهذه، فتتم الكلمة وتنتهي، وتظهر أعلام القدرة في كل كائنة من كل أمة.

وإن الذي تقدم ذكره من روح القدس أنه الروح القائم بحقيقة الأرواح الجارية

=== فكان الفرد ولم يكن الزوج الأول وحده لأنه إنتاج ولا يكون إلا من ثلاث حقائق ، والثلاث مرتبة الفرد، فلهذا قال : " الفرداني" ولم يقل " الأحدي ". قال تعالى :*إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن، فيكون،* [الآية 40من السورة 16، النحل . وقد وردت هاته الآية في المخطوط خطأ كالآتي: "إنما أمرنا لشيء إذا أردناه "]، فجاء بثلاثة في العدد وهو : ذاته وأمره وإرادته لأنهما نسبيتان لابد لهما من منسوب، وذلك المنسوب إليه ذاته، فكانت الموجودات كلها عن أمره وإرادته المنسوبتين إلى ذاته. وهكذا المقدمات التي يستعملها العلماء في تركيب البراهين لحصول العلم، فالمطلوب لها أصولها التي ترجع إليه ثلثه حينئذ يصح النتاج .

و قد كنا تضمنا ما أشار به في الإلتحاق والإلتحام عند فتح الفعل عند ما ، تجلت لنا هذه الحقيقة الإلهية في سنة بضع وثمانين وخمس مائة ، فقلنا : إذا لاحت حقيقة من تعالى لدى الزور المنزه للمعاني وتلتحق الأسافل بالأعالي ، ويلتحم الأباعد بالأداني ، رأيت الكل فردا لاينثني ، وحرفا جامعا شمل المعاني ، وبعد الزور يرجع كل حرف إلى معناه في دار الجنان . كذا قال المهيمن في المثاني بأن العبد في التحقيق ثاني ، قال الله تعالى : *قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ماسأل* الحديث وهو صحيح [أخرجه مسلم عن أبي هريرة في كتاب الصلاة]» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [143] ، [144]) .

يمكن في ضوء شرح ابن عربي هذا ، استنتاج أمرين مهمين :

1-إن ابن قسي يميز في الوجود الإلهي كما هو واضح في " خلع النعلين" (مثلا الصفحات [43] ، [50] ، [61] ، [62]،[121]) بين الذات الإلهية(الأحدية ، الأيمن) وبين تجلياتها الأسمائية (الفردانية، الأيسر) ، وهذا ما سيسميه ابن عربي فيما بعد بالأحدية (ذاتية الذات) والواحدية (تجليات الذات) (أنظر مثلا : ابن عربي : كتاب الألف ضمن رسائل ابن عربي ؛ الفتوحات ، مج1 / 41 ، 46 ؛ مج 579/2 ؛ وقارن : ابن الخطيب : روضة التعريف بالحب الشريف ، ج585/2 تحقيق محمد الكتاني ؛ وأنظر: ماكتبناه في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة حول الذات الإلهية ومشكل الأسماء والصفات لدى ابن قسي؛ والمبحث الثاني من القسم الأول من الدراسة حول التماثل بين ابن عربي وابن قسي).

2- يظهر بوضوح-كما أشرنا في قسم الدراسة (المبحث الثاني من القسم الأول)- أن ابن قسي كان أحد المصادر التي استلهمها ابن عربي في بناء مذهبه الصوفي.

بمداد الحياة في الألواح، إنما هو الروح المحمدي والنور الأقدم الصمدي (420)، والموجود الأول معه جل جلاله على السرير القدسي (421)، أقامه عز وجهه بخاتم اسمه المكنون

---

(420)- نجد لهاته الإشارة سندا في الحديث الذي رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بلفظ «قال جابر : يارسول الله بأبي أنت وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال : "ياجابر، إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره ، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله ، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولاقلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولاشمس ولا قمر ولا جني ولا إنسي ، فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء: فخلق من الجزء الأول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش ، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء: فخلق من الجزء الأول حملة العرش ومن الثاني الكرسي ومن الثالث باقي الملائكة ، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء : فخلق من الأول السماوات ومن الثاني الأرضين ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء : فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله ومن الثالث نور ألسنتهم وهو التوحيد : لاإله إلا الله محمد رسول الله"، كذا في المواهب للقسطلاني . وقال الزرقاني في شرحها:"ولم يذكر الرابع من هذا الجزء" » (انظر: العجلوني : كشف الخفاء ، ج265/1 رقم الحديث 827) .

(421)- يبدو هنا، أن ابن قسي يذهب مذهب القائلين بأن مقام محمد ص المحمود (انظر : الآية 79من السورة 17 : الإسراء) هوأن يجلس الله محمدا ص معه على سريره يوم البعث لفصل القضاء . ويعتبر ابن قسي-كما سيذكر لاحقا-أن هذا الجلوس يوم البعث وفصل القضاء يكون روحا وجسدا ، وهو يمثل قفل الدائرة التي بدأت بإجلاسه تعالى محمدا كحقيقة روحية معه على السرير لفصل الأشياء وإيجادها .

ويرى ابن قسي في حديث الوسيلة التي دعى بها عليه السلام-(أنظر تخريج هذا الحديث في الهامش 486 من التحقيق)-إشارة إلى «كرامته الأمجدية الأقدسية» ،إذ يكون عليه السلام«معه جل جلاله على سرير العزة ، وفراش المحبة ، ويمين التجلي ونجاة الأمة» (خلع النعلين : ص [157]،[158])، وأنظر : الهوامش 485،425،2 من التحقيق).

ويذكر القرطبي في"التذكرة" ج284/1 استنادا على الطبري (ت310هـ) أن مجاهدا(ت104هـ) من الفرقة القائلة : «أن المقام المحمود هو أن يجلس الله محمدا ص معه على كرسيه ، ورويت في ذلك حديثا» ، وقد أنكر ابن عبد البر (ت463هـ) في "التمهيد" قول مجاهد هذا .

ويقول الحافظ ابن كثير- (ت774هـ) في "النهاية" ج12/2- : «وقد روى ليث بن أبي سليم وأبو يحي القتات وعطاء بن السايب وجابر الجعفي عن مجاهد أنه قال في تفسير المقام المحمود: إنه يجلسه معه على العرش. وروي نحو هذا عن عبد الله بن سلام وجمع فيه أبو بكر المروزي جزءا كبيرا، وحكاه هو وغيره وغير واحد من السلف وأهل الحديث كأحمد وإسحاق بن راهويه وخلق . وقال ابن جرير: وهذا شيء لا ينكره مثبت ولا ناف، وقد نظمه الحافظ ابو الحسن الدارقطني في قصيدة له. قلت : ومثل هذا لا ينبغي قبوله إلا عن معصوم، ولم يثبت فيه حديث يعول عليه ولا يصار بسببه إليه ، وقول مجاهد في هذا المقام ليس بحجة بمفرده ، ولكن قد تلقاه جماعة من أهل الحديث بالقبول» ==

=== وروى ابن أبي عاصم في "كتاب السنة" (ج2/365 الحديث 786) عن عبد الله بن سلام قوله :"إذا كان يوم القيامة جيئ بنبيكم صلى الله عليه وسلم فأقعد بين يدي الله تعالى على كرسيه فهو معه" .

كما أخرج الحاكم في "المستدرك" (ج4 / 569،568-كتاب الأهوال-) عن عبد الله بن سلام خبرا مطولا مفاده أن : يوم القيامة يلقي الله سبحانه لنبيه محمد ص كرسيا عن يمينه تعالى ، وعقب الحاكم على هذا الخبر بقوله : «صحيح الإسناد[....] وليس بموقوف لأن عبد الله بن سلام على تقدمه في معرفة قديمة من جملة الصحابة، وقد أسنده بذكر رسول الله في غير موضع».

وابن قسي إذ يرجح خبر"أن الله تعالى يجلس محمداصلعم معه على العرش يوم القيامة"، فهو يجعل لهذا الخبر أثرا رجعيا بحيث يرى أن قعوده عليه السلام مع الحق على العرش كما سيكون في التتميم (يوم فصل القضاء) روحا وجسدا حيث يمارس شفاعته صلعم، كذلك كان في البدء روحا لفصل الأشياء وإيجاد الموجودات ، وبذلك ففي نظر ابن قسي «لن تفترق لا إله إلا الله محمد رسول الله في بدء وتتميم» (ابن قسي : خلع النعلين، ص [139] ، وقارن نفس المعطيات ص [157] ، [158]؛ وانظر: الهامش 425 من التحقيق ؛ وراجع : ما كتبناه عن الحقيقة المحمدية في المبحث الرابع من القسم الأول من هاته الدراسة .

وما يجعل ابن قسي في نظرنا يذهب هذا المذهب ، أنه بالإضافة إلى مرجعيته الشيعية-الإسماعيلية والأمبادوقليسية المنحولة في تصور "الحقيقة المحمدية" ، وورود الأخبار السالفة الذكر وورود كذلك الخبر عن أبي الحمراء أن النبي ص قال :"لما أسري بي إلى السماءإذا على العرش مكتوب لاإله إلا الله محمد رسول الله أيدته بعلي"(رواه القاضي عياض في "الشفاء"- (الفصل الاول من الباب 3 من القسم الأول ص115، ط.1318هـ)- بروايتين الأولى رواية الآجري على لسان آدم دون ذكر علي، والثانية رواية ابن قانع القاضي عن أبي الحمراء على لسان النبي ص وهي المذكورة. وانظر الهامش : 203 من هذا التحقيق). كما أخرج الحاكم في "مستدركه" (ج2 / 615 كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين) هذا الخبر- دون ذكر علي-من حديث عمربن الخطاب على لسان آدم وقال فيه حديث صحيح الإسناد ولم يوافقه الذهبي وقال : بل موضوع (تلخيص المستدرك بهامش المستدرك ن.ج.ن.ص) . كما أخرج هذا الخبرمطولا البيهقي من حديث عمر بن الخطاب على لسان آدم وضعفه(دلائل النبوة ج 489/5. طبعة دار الكتب العلمية بيروت . تحقيق عبد المعطي قلعجي)

ويرى ابن عربي الحاتمي أن ماذهب إليه ابن قسي من أن :«الروح المحمدي والنور الأقدم الصمدي ، والموجود الأول معه جل جلاله على السرير القدسي » إنما أوقعه فيه « أحد أمرين : إما تمثيل برزخي كما يراه النائم في المنام ، فرأى محمدا عليه السلام قاعدا مع الحق على العرش، أوالخبر الموضوع في بعض روايات الإسراء أن الله يقعد محمدا عليه السلام معه على العرش » (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [144])، ويعود ابن عربي في صفحة [146] ليقرر أن خبر إجلاس الله تعالى محمدا معه على عرشه يوم القيامة خبر ضعيف (انظر: ما كتبناه حول رأي ابن عربي هذا، في المبحث الثالث من القسم الأول من الدراسة) .

واندفاق من سره المصون المخزون، لذلك قال عليه السلام :*أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثة * (422) و*كنت نبيا وآدم بين الماء والطين * (423) .

واعلم أنه متى جاء ذكر روح القدس حيث ماجاء من كتب الله المنزلة وصحفه المكرمة، إنما المراد به هذه الأولية الأمجدية (424)، والحقيقة العلوية الأحمدية، وبالحكمة <1>الربانية<1> تدور الدوائر وتلتقي خلقة وتلتقي طرفا حلقة الدنيا والآخرة، فيعود كل حق إلى حقيقته ويرجع كل أول إلى حال أوليته فيقعده معه عز وجهه على السرير الأقدس يوم الدنو لفصل القضاء كما كان معه باسمه المكنون لفصل الأشياء. كما بدأكم تعودون، وكما كنتم تكونون، سنة كسنة، وحكمة شاهدة بحكمة، ولن تفترق لا إله إلا الله محمد رسول الله في بدء وتتميم (425) وهو العزيز الحكيم.

<1>- كشط في "ل" وفي "ش" : «الدنيانية» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [145].

---

(422)- ذكر العجلوني (ت1162هـ) في" كشف الخفاء" ج 129/1 ، رقم الحديث 2007 ، أن الحافظ السخاوي في كتابه " المقاصد" أسند رواية هذا الحديث «لأبي نعيم في الدلائل وابن أبي حاتم في تفسيره وابن لال، ومن طريقه الديلمي عن أبي هريرة مرفوعا ، وله شاهد من حديث ميسرة الفخر » .

(423)- قال العجلوني في كشف الخفاء ج 129/2 رقم الحديث 2007: «واما الذي يجري على الألسنة بلفظ *كنت نبيا وآدم بين الماء والطين* فلم نقف عليه بهذا اللفظ [...] وقال الزركشي لاأصل له بهذا اللفظ[...]وقال القاري يعني [لاأصل له] بحسب مبناه وإلا فهو صحيح باعتبار معناه» والذي يشهد بصحة معناه ماورواه الترميذي عن أبي هريرة وصححه الحاكم من أن النبي ص قال :*كنت نبيا وآدم بين الروح الجسد* وفي صحيح ابن حبان والحاكم عن العرباض بن سارية مرفوعا*إني عند الله لمكتوب خاتم النبيئين وإن آدم لمنجدل في طينته * (العجلوني : كشف الخفاء ، ج 129/2) .

(424)- يقصد بالأولية ماذكرفي الحديثين السالفين ، وهي أولية روحانية لاقترانها-كما سيذكر-باسم الله " المكنون" .

(425)- يشير ابن قسي هنا إلى مسألة أصولية وهي تلازم القرآن والسنة . فالوحي كما يقول أبو حامد الغزالي (ت505هـ) بعضه«يتلى فيسمى كتابا ، وبعضه لا يتلى وهو السنة»(المستصفى ج129/1) ، والرسول مبلغ لهذا الوحي لقوله تعالى :*يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك،* (الآية 69 من السورة الخامسة : المائدة) ، ولقوله *لتحكم بين الناس بما أراك الله،* (الآية 104من السورة الرابعة : النساء).

ويضفي ابن قسي على هذا المبدإ الأصولي الشمولية : ميتافيزيقيا ووجوديا ومعرفيا في عالمي الغيب والشهادة . ففي اعتباره أنه كما لاتنفصل الحقيقة المحمدية عن الإرادة الإلهية، كذلك لاتنفصل السنة النبوية عن الوحي الإلهي، وبذلك «لن نفترق لا اله إلا الله محمد رسول الله في بدء وتتميم ». (قارن :خلع النعلين ، ص [158])، وهذا في تقديرنا ما جعل ابن قسي يرجح الخبر الذي مفاده "*أن الله تعالى يجلس محمدا صلى الله عليه وسلم معه على العرش يوم الفصل *.(انظر : حول هذا الخبر الهامش السابق رقم 421، وراجع :خلع النعلين ، ص [158،157] والهوامش : 2،485،421 من التحقيق. وقارن ما كتبناه في قسم الدراسة عن الحقيقة المحمدية لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول) .

وكما أن روح القدس الحقيقة المحمدية والنون لوحها ، كذلك القلم الأعلى حقيقة الأدمية واللوح المحفوظ//لوحها//، لذلك//قالوا : // إنه لاشيء أعلم من القلم ولا أحفظ من اللوح وبه قالت الراسخية من حيث أنه مستمد من تلك الحقيقة النبوية والسريانية المكنونية.

<1> // وإلى//هذه الحقيقة <1> الأدمية الإشارة بقوله <ص> :* أول ما خلق الله القلم* الحديث (425م)، و*أول ما خلق الله العقل * (426) من طريق آخر. فهذا الطريق الثاني ضرب مثل من الجسمانية الأدمية كما أن قوله عليه السلام :*أنا أول الأنبياء خلقا* (427) ضرب مثل من الروحانية الأولية ولكل وجه من الأولية (428).

[140] ولا تتعارض الأحاديث للراسخين، وإن تعارضت في أفهام القاصرين، وأوهام الحائرين، فهو الصادق الخير المحق بكل طريق، وأنه صلى الله عليه وما تقدم من ذكره من الخلافات الراجعة إليه والأولية المجتمعة فيما بعد عليه، فيكون الملك كله ملكه والنور الأول الأحد نوره (429) مما هو الكل أمر حقيقته، وقدس ألويته، والكل من عالم القلم الأعلى إلى روح القدس إلى حجابية روح الحياة حقيقة الأدمية الخلق بالحكمة الحق

<1>- في"ل" و "ش" :« وقال أهل هذه الحقيقة » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص [146].

(425م) *إن أول ما خلق الله القلم. فقال له : اكتب ، فجرى بما هو كائن إلى الأبد*حديث رواه البيهقي عن ابن عباس ، وانظر الهامشين 309 ، 313 من التحقيق .

(426)- ذكرالعراقي في تخريجه للأحاديث الواردة في "الإحياء" للغزالي ج 83/1 هامش3 أن حديث * أول ما خلق الله العقل فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال : أدبر فأدبر * أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي أطمة وأبو نعيم من حديث عائشة باسنادين ضعيفين، وذكر أبو حفص عمر بن بدر الموصلي (ت623هـ) في "المغني عن الحفظ والكتاب"، ص 21 (باب في العقل) أن أبا جعفر العقيلي قال : « لايثبت في هذا المتن شيء. وقال أبو حاتم البستي ليس عن النبي ص خبر صحيح في العقل» . وقال الزركشي كذب موضوع باتفاق متابعا في ذلك ابن تيمية، لكن السيوطي ينص في "الدرر" على أنه وجد له أصلا صالحا أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائد المسند عن الحسن البصري مرفوعا وهو مرسل جيد الإسناد. (انظر: العجلوني : كشف الخفاء ج148/2رقم الحديث 2075) .

(427)- سبق تخريجه في الهامش 422 .

(428)- أي أن هذه الأحاديث أثبتت لكل من آدم ومحمد الأولية من وجه لم تثبته للآخر، فأولية محمد روحانية وأولية آدم جسدية .

(429)- إشارة إلى حديث جابر عن النبي ص وقد سبق ذكره في الهامش 420.

والكلمة الصدق، فإليها يعودون وبأنسابها يكونون يوم سبق السابقين وفوز الفائزين، إلى يوم المزيد الأول من عليين، فهناك تتقدس الخلافيات، وتتنزل الحجب الربانيات في الصور الرحمانيات، فيما شئت من ملك جديد، وتعزيز وتمجيد ونعيم مقيم ومزيد.

والعالم الملكي يومئذ أنوار التجليات وأقمار المنازل والدرجات، وإرسال العزة الإلهية بالتحف المكنونات، الحافون بأفنان الأفلاك فوق عروش الملكوتيات ليس لنورهم وقف من إمداد ولا لسرورهم وقت خال من ازدياد ، يقولون : ياعباد الله طبتم وسدتم، فأنتم السادة ونحن الأتباع، ومنكم القادة ومنا الأشياع، إلى غير ذلك من تقديسات ملكوتيات، وتنويهات قدوسيات، فتبعثها الربوبية الأعلى على لبستها تكريما لأوليائه، وتكميلا في عز خلفائه.

واعلم أن عن نور القلم الأعلى ووجوده الأسنى انفصل اللوح المحفوظ فصل حواء من آدم، ومن نورهما انفصلت الأقلام والألواح فصل التبيين منهما في البساط الأرضي والمهاد النقلي على سنة الحكمة النورانية والإيجاد بالذكرانية، إذ ليس هناك نفس أنثى ولا ضلع قصيري وإنما هو لوح محفوظ وقلم أعلى.

ثم أنزل الله تعالى ذكر خلق <1>الروح الامين <1> ، فخلقه من نورالسماء، فيضه يمين، وسنة حق مبين، وكان روح السماء كما كان آدم روح الأرض، وفصل عنه طوبى(430) [141] أم الملائكة والحور، فصل حياة ونور، وكانت أم الملائكة والإناث الذكور، كما كانت حوا<ء> أم إناث وذكور، ونشأة على نشأة روحانية ونشأة نورانية.

<1>- في "ل" و "ش" : « الروح الآدمي الأمين » والصواب ما اثبتناه لسياق الكلام .

---

(430)- يبدو أن ابن قسي ذهب بعيدا في التأويل عندما اعتبر أن الله لما خلق جبريل (الروح الامين) فصل عنه طوبى أم الملائكة والحوريات، فكان طوبى بالنسبة لجبريل والملائكة والحور كحواء بالنسبة لآدم وبني الإنسان.

ويعلق ابن عربي على موقف ابن قسي هذا لدى شرحه "لخلع النعلين" فيقول:«[...]فما أدري ما أراد بالملائكة، هل أراد ملائكة من دونه [أي جبريل] إلى أدنى الأدنى وهو الظاهرمن إشارته والله أعلم ، أو أراد الملائكة المخصوصين بالجنة والقائمين بما يتعلق بها من الخزنة والحجاب والسفراء وأشباههم؟ وهذا الذي ذهب إليه [بخصوص طوبى] ما ذهب إليه غيره من العارفين ، ولا جاء في خبر قرآني ولاسنة صحيحة ولا ضعيفة ولا صاحب كشف . ==

وكان عالم القلم الأعلى واللوح المحفوظ حقيقة عالم الروح الأمين والحور العين، فكان القلم العلي مكان اتصال العالم الملكي، واللوح المحفوظ مكان اتصال العالم الغيبي. وإن الله تعالى جعل روح مبدإ القدس حقيقة المحمدية رسولا إلى القلم الأعلى الذي هو حقيقة الآدمية يوحي إليه من خلف حجاب النور بما يوحي إلى الروح الأمين خلف حجاب اللوح المحفوظ، وهو معنى قول النبي عليه السلام :*كنت نبيا وآدم بين الماء والطين*(431)، ولامعنى لقول من ذهب في هذا المكان أنه كان نبيا في العلم إلى أن بعث نبيا في الأرض، ولم يكن لاتصافه به على وجه الإختصاص وجه استغراب ولا كان هذا بلاغ من أوتي جوامع الكلم وعلم الحكمة وفصل الخطاب.

ولما كانت هذه الحقائق العلوية ، والأنوار الأزلية، التي هي القلم الأعلى واللوح المحفوظ والروح القدس والنون حقائق لآدم وولده في أصل البدء والتكوين، ولم يؤمروا بالسجود له في الملائكة التي أمرت والسماوية التي سجدت، إذ ليس في الحكمة الصمدية إسجاد النفس للنفس، ولا اتباع البعض الذاتي للبعض.

وهذه الحقائق العلوية القدسية تدخل دار النعيم كما تقدم، ولها حق التقديم، والتكريم، وبنورها المحمدي اتصلت حياتها الأولى، وبقدسها أشرقت المستويات العلى،

===== وأما طوبى المذكورة في القرآن [في قوله تعالى :* الذين ءامنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مئاب ،* [الآية 30 من السورة 13: الرعد] فهو فعلى من طاب يطيب أي طيبا لهم وحسن مآب ، وهي لغة معروفة .

وطوبى بالهندية إسم الجنة وقد جاء في بعض الأخبار التي لم تقم على ساق أن طوبى شجرة في الجنة يستظل أهل الجنة تحتها [...]يسير الراكب في ظلها خمس مائة عام ، قال الله تعالى :* وظل ممدود* [الآية 32 من السورة 56 : الواقعة] ، هكذا ذهب إليه بعض المفسرين ، وما هو والله أعلم قوله :*وظل ممدود* إلا الرحمة الدائمة التي لا تنقطع ، يقال أنا في ظل فلان أي تحت عنايته وكنفه ، وإن كان يريد الظل المعروف فهو للفرجة والزينة لا لدفع حرارة نور مشرق يؤذي الأبصار والأجسام لأنها ليست بدار أذى ولا ألم ، ولا بدار حجاب ولا يحجب فيها شيء شيئا ، بل بصر المؤمنبن فيها يخترق جميع ملكه ولا يحجبه باب ولا جدار، ولا أوراق أشجار . فليس هو ظل حجابي كظل هذه الدار .

فالذي قاله هذا الرجل أن الله خلق من طوبى الملائكة والحور، فلا أصدقه ولا أكذبه ، على أنا ما وقفنا على ذلك لغيره ، وهو ممكن مع أنا نعرف من أي شيء خلق الله الملائكة فسلمنا حاله [....] » ص [147] .

(431)- سبق تخرجه في الهامش رقم 423 .

ولهذه الحكمة الرحمانية سلمت الفطن عقلا، وشهدت البينات قسطا وعدلا، لأنه العليم الحكيم الحي القيوم.

وأما السريانية التى جمعت بين المحمدية والآدمية بالسنة الحجابية، <1>فكانت<1> بطنا لظهر وروحا لجسم. وللحكمة التي أظهر جل جلاله في موضع بطون هذا من ظهور هذا، وسجود الملإ لهذا ولهذا، وليورث [142] شرف الإسم المحمدي بالنسل الآدمي وتحق الإمامة البشرية بالبشارة القدسية، ولتعجز الملائكة في المواضيع الغيبية والدعاوي، قال الله تعالى :* وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة،* الآية(432)، *وعلم آدم الأسماء كلها* الآية (433)، وإن الله لم يخلق أحدا بيده ولا سواه لأمره ونفخ فيه من روحه، إلا <2>ليهبه<2> سره المصون واسمه المكنون وليكون الذي قال : *إنِّيَ أعلم مالا تعلمون.*(434) ، فلما عرض الأسماء على الملائكة الكرام وكان ماكان ما تضيق الصحف عن حمله ولا يجري القلم بذكره من تقديرات وتعويضات ومطالب واستجارات، وغير ذلك مما يمنع الأدب الشرعي من كشفه وإذاعة سره ؛ فأقرت بأن لا علم لها، تجلى الله إلى آدم في حجاب من نوره الصمدي، ومرآة قدس من حجابه المحمدي، ليوجب له الزلفى ويتم عليه كلمته الحسنى، فسجد صلى الله عليه سجود من تهونه عزة الربوبية، وتذله ربقة العبودية، فتقرب وتحبب واتصل الحجاب وبلغ الأسباب، والتبس النور الأقدس ثوب عزة وكمال ونور نشأة وإقبال، اتصل بالحضرة العلية وبلغ مكان تسريح الإرادة والأمنية، ورأى مارأى من ءأيات ربه الكبرى، أراد ما رأى وتمنى الحجابية الأبهى، والصورة الرحمانية الأحيى، انفصل ذلك الحجاب الأقدس إليه، وأخلع صورة قدس وحيا(ة) نفس عليه .

<3>ولما كان الحجاب الأقدس (435) متصلا قبل الفصل المحمدي متحدا بالنور الأنور قبل القبل الأزلي، كان الإسم المكنون <3> والأمر الذي فصل التكوين، ولما

<1>- في "ل" و "ش" : «فكانا» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<2>- في "ل" و "ش" : «يهينه» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<3>- بتر في "ل" وفي "ش" : « وربما كان الحجاب العلي منفصلا بان الفصل المحمدي متحدا بالنور الأنور قبل القبل الأزلي، كان الأمر المكنون » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن. ش.ص [148] .

---

(432)- الآية 29 من السورة الثانية : البقرة .

(433)- الآية 30 من السورة الثانية : البقرة

(434)- الآية 29 من السورة الثانية : البقرة .

(435)- الحجاب الأقدس هو الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي أو الإسم المكنون .

انفصل(436) عن نور السبحات وحضرة التقديسات الصمديات، انفصل بتلك الحياة القيومية (437)، والمرآة الأحدية الصمدية (438)، والعلوم الربانية الأبدية (439)، وأنوار عزة القدرة، وعلوم حكمة ملكوت الحضرة، [143] بما للكلمة في تسريح الإنسية الحضرية وإظهار الحكمة المكنونية الإبانية.

وكان ذلك <1> الفصل <1> (440) الأقدس خلقا له وإظهارا لسنة الحدث فيه، ولم يكن كمثل الحجاب شيء قبل الفصل، ولم يكن مثل تلك الحياة <2> حي <2> حال الوصل(441)، فلما انفصل كان حجابا أعلى متصلا بحضرة العلى، تكلم الرب تعالى بهذا

<1>- بتر في "ل" وفي "ش" : «الفضل» والتصحيح من مخ . ش . خ . ن .ش . ص [149].

<2>- بتر في "ل" وفي "ش" : «شيء» والتصحيح من مخ. ش . خ . ن .ش . ص [149].

---

(436)- يقصد الروح المحمدي .

(437)- يريد أن الحقيقة المحمدية قائمة على حياة كل حي وممدة له سواء في العالم العلوي أو السفلي أو ما بينهما .

(438)- الصمدية : يقول عنها ابن عربي : إنها «النسب الإلهي ، قالت اليهود لمحمد عليه السلام ، انسب لنا ربك ، فأنزل الله تعالى* قل هوالله أحد . . الله الصمد* [الآيتان2،1 من السورة 112 : الإخلاص] »، ثم يضيف شارحا كلام ابن قسي فيقول : «[...] وانفصل عن المرآة هذا النسب الكريم حتى يرى وجهه أي حقيقته، فلا يزال فانيا في أحدية موجوده إذ الأحدية لا تقبل الثاني ، فكأنه انفصال في عين اتصال [...]»(مخ.ش. خ.ن.ش.ص [149] ، وقارن:الهامشين : 274،272م من هذا التحقيق .

(439)- يقصد الإستعداد القابل للعلوم لاحصولها لأن« دخول ما لا يتناها في الوجود محال وقد أخرجنا من بطون أمهاتنا لانعلم شيئا ، ثم إنه عليه السلام ما ذكر أنه علم علم الأولين والآخرين إلا بعد الضرب باليدين بين كتفه وإحساس برد الأنامل بين ثدييه، وقيل له : وقل: ربي زدني علما. وتعلق العلم بما لا يتناهى لا يقبل الزيادة [...]» (ابن عربي : مخ.ش .خ.ن.ش.ص [149]) .

(440)- يستعمل ابن قسي مفهوم "الفصل" للتعبير عن الخلق كتجلي كما يستعمل أحيانا مفهوم " الفتق" لنفس الدلالات ، وإن كان ابن عربي يفضل اصطلاح "الصدور" إلى حدما عوض مفهوم " الفصل" .(انظر: مخ.ش .خ.ن.ش.ص [184]،[150] ؛ وقارن ما كتبناه في قسم الدراسة حول الخلق بالتجلي لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول) . ويقصد ابن قسي بقوله :" إظهارا لسنة الحدث فيه " أن الله أراد أن يعلمه بأنه حادث بهذا الفصل الذي كان (وقارن : هامش 450 من هذا التحقيق) .

(441)- يقصد أنه لم يكن هناك شيء يماثل في حال "الوصل" الحقيقية المحمدية أو الحجاب الأقدس ، وبالتالي لايماثل حياة الروح المحمدي في حال"الوصل " حي من حيث صدوره لاعند سبب يتقدمه حادث ، إذ كان الروح المحمدي أولا من قبل الفصل وعنه ظهرت الإنفصالات علوها وسفلها"(أنظر : ابن عربي : مخ.ش .خ.ن.ش.ص [149]، وقارن: الهامش 450 من التحقيق) .

الحجاب //المفصول// من ورائه (442)، ومن فوق علائه، بلسانه الأعذب وكلامه الأطيب //وما زال هذا الكلام له بهذا المقام// إلى يوم فصله وإحداث أمره (443)، وكان الحجاب سوا‹ء› وحضرة قدس ونور من سبحات النجاة. والأمر كذلك في الحجب الملكوتيات//والأسماء المكنونات //إلى مالا انقضاء له ولا انتهاء (444)، والكلام في الحجب عزيز نفيس، وهو مكان نبوة وتقديس، وسيأتي ذكر ذلك في موضعه إن شاء الله.

واعلم أن هذا الحجاب الأدمي القدسي ظاهر الحجاب العزيز الأبدي والإسم المحجوب المحمدي الذي أوحي إليه ما أوحي حتى دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، وأنه به قام عند الفصل قيام الروح بالحياة (445)، والنور بعزة السبحات، وكان فيه السر المصون، والإسم العزيز المكنون، وإلى هذه البطانة الأحمدية والظاهرة الأمجدية ‹1› الإشارة ‹1› الحجابية الأدمية .

وكما أدم في هذه الصورة الرحمانية، وبنور الحضرة الملكوتية الربانية، والحياة القيومية الفردانية التي هي نور الملكية والفلكية، وصلة القربية والبعدية، تجلى للملائكة عليهم السلام محلى بالإسم المكنون، ونزل إلى بساطهم الكريم تنزل الحكيم العليم ففصل لهم الأشياء وأنبأهم بالأنباء وعلمهم البيان، ونزل لهم الفرقان، وارتفع الإشكال، وقال الإحتمال، وملأ ت القلوب عزة العظمة والجلال.

ولما انتهى الإنباء، وانجلى علم الأسماء، وصدق الحق عالم الغيب في الأرض

‹1›- في "ش" : «والإشارة » والتصحيح من "ل" .

---

(442)- يريد أن الله تعالى معد له بكلماته وحافظ *والله من وّرَآئهم مُحيط .*(الآية 20 من السورة 85 : البروج) . فالروح المحمدي لما انفصل -كما ذكر-« بالمرآة الأحدية في ضرب المثال كان يرى بها ما وراءه وهوالحق ، فكان له بصورة الرؤية في المرآة بمثل النجاة حتى لا يفقد شهودا بصرف وجهه الى ما يتكون عنه . فالحق من ورائه من وجه وتجاهه من وجه » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش. ص [150]).

(443)- يقصد يوم ظهور الحقيقة المحمدية جسما وولادته صلعم إنسانا سويا ، وإحداث أمر نبوته ثم بعثه بالرسالة .

(444)- يريد أن يقول :« إن من الصورة يكون كل مفصول من الذي انفصل بمرآة أحدية المفصول عنه ، ويكون المفصول عنه من ورائه والكلام بينهما كالكلام » (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش. ص [150]).

(445)- أي أن الحقيقة الأدمية (الحجاب الأدمي) التي هي ظاهر قامت بالحقيقة المحمدية(الحجاب القدسي) التي هي باطن قيام الروح بالحياة .

والسماء، قال الله جل وعلا :*وإذ قلنا للملائكة اسجدوا [144]ءلادم فسجدوا،*(446)، واذعنوا للأمر الحق وما ترددوا، فبها كان سجودهم لعزه وتعليمهم من علمه وتصورهم من مرآته، وتلألؤ ما به ذاته، كان اتصالهم بحضرته، وائتمامهم بآدميته، وكان آدم في حجابيته الربانية، وذاته الرحمانية، التي هي الظهارة الأحمدية بالحضرة الأزلية والعزة الأحدية الصمدية. وكان اتصال الملائكة في ملكوتيتهم الروحانية، وذاتيتهم النورانية، التي هي الوساطة الملكوتية، والإنارة الرحموتية، بالحجابية الأدمية، والظهارة العلمية القوامية، ولهذه القبلة والسابقة العلمية كانت هي الإمامة في الأدمية، والتبعية الملكية، لكل من اتصل بحضرته وسجد لعزته.

وأما الأدمية في ذاتها ، فالمحمدية حياتها ووجه مرآتها ، وأما المحمدية في نفسها، وتشعشع قدسها، <1>فالأدمية<1> ظاهرة بطانتها، ولوح كتابتها، وسر ضيائها وأمارتها. فالبطانة بالظهارة، والنور بالمنارة، وهي جملة لاتفترق وجسم وروح لا ينفصل، لكن الروح إمام الجسم والجسم مأموم الروح، فإذا <2>انفصلا<2> فالمحمدية الروحانية إمام الأدمية الجسمانية، فإذا اتصلا، شخصا قائما، وجودا ظاهرا للآدمية الظهرانية، أم الملكية النوارنية، والإيجادية الروحانية. ولذلك كان آدم في وجود الظاهر وظهوره الكائن الإمام القائم، العمود الحاضر، الموجود المعزز بالركّع السجود، حتى ظهر الروح الحق والنور الذي سد وأقام عمود الحق المصطفى محمد، كان إماما للكل وحامل لواء الفضل وواصل عمود القول الفصل والحكم العدل. وهذا معنى ما تقدم من القول في ذكر الخلافة الأدمية أولا ثم الختم بالمحمدية آخرا.

واعلم أن هذا الحجاب الأدمي هو الحجاب الحقيقة الأعلى الذي هو إليه المنتهى بالحقائق، وتُستوى بواطن الخلائق، فإذا آدم الحق حقيقة الكل وروح الأمر في البعد والقرب، وروح هذا الحجاب وحياته [145] ونوره المقدس وأصلابه الحجاب المحمدي، والنور الأبدي، والسر الصمدي، فإذا محمد روح الحق حقيقة آدم، كذلك إذا كان الأخروي عاد كل حق إلى حقيقته، وكل وجود إلى أوليته، واتصل آدم بظاهر الحجاب وكان له

<1>- في "ل" و "ش" : «بالادمية» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<2>- في "ل" و "ش" : «انفصل» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(446)- الآية 33 من السورة الثانية : البقرة .

فضل الظاهرية الأمجدية، واتصل محمد بباطن الحجاب فكان له شرف الباطنية، الأحمدية الأقدسية، وقوم الإتصال بالحقيقة العلوية، التي هي الحجابية الأزلية الصمدية، <و>تتصل الملائكة بالحجابية الأدمية المحمدية، فتكون الملائكة تبعية، وتعود الأدمية حقيقة الملكية. فينتظم العلى وينبسط المنى، وتحق خلافة الملإ الأعلى وإمام المستوى الأقصى للماجد السيد الأسنى والفاضل الأمجد الأبهى محمد المصطفى.

شعيرة

إعلم أن كل ما تقدم من الكلام ما بين الأدمية والملائكية إنما هو من الحدود على الظواهر من حيث إسمه الظاهر، و<لـ>ـمااستقر الميزان، وتعدلت الأوزان، كانت حدود الأول الظاهرات إعلاما على البواطن من حيث اسمه الباطن، إذ الإسم العزيز الباطن قد تجلى إلى بعث الحياة، ونشر الأموات، وإسراج مشكاة الأسماء.

والذي نشأ في العالم العلوي والملإ القدسي روح القدس، وهو أعلى العوالم مقاما وأقدسها مكانا، هو حقيقة محمد في الروحانية الأولى - كما تقدم (447) -صلى الله عليه، وهو الموجود الأول والنور الذي أضا<ء> به الكل.

والذي تسمى في العلو الثاني بحيث القلم الأعلى هو حقيقة آدم في الروحانية الأولى -كما تقدم (447)-، وله قرين وبطانة من عالم السماء والذي يسمى الروح الأمين جبريل في العلو الثالث، فحيث هو المحمدي والقرين الأحمدي.

فإذا دخلت الدار العلية كان محمد روح القدس، وكان آدم القلم الأعلى، فكان جبريل عليه السلام القرين الأعلى والروح الأمين الأحيى، كانت حقيقة [146] الحياة وبقي القرين والأمين أمينا، وهي اليوم قوام روح القدس ومداره وعماده، وهو الفضل(448) بين الحياتين، والقدس المنعم بالوجودين، وهو النور الحي (449) الذي

---

(447)- أنظر مثلا : ص [139] ، [141] .

(448)- يقصد أن روح القدس (الحقيقة المحمدي) هو أفضل ما في الحياتين (الدنيا والآخرة)

(449)- «وهو النور الحي» : أي الروح المحمدي هو النور الحي ، لحديث جابر السابق (أنظر : هامش 420 من هذا التحقيق) .

يقوم بكل شيء، نور الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء، ليس بمخلوق (450) فتأخذه الأحكام من ظاهر، ولا بأن استتر فتنكره الأوهام والخواطر، بل بما هو نور الشمس من قرصها بكل مكان وصل بين الأماكن ، والقرص في شاهد العيان لم ينزل إلى مكان ولا وصلته الأكوان . وهذا النور من النيرات التي هي الشمس والقمر والنجوم الزاهرات حكمة، وأنها من معاليها في النابتات، والناميات والمائعات والجامدات، وأخرجت النابتات وانمت الناميات، وأيبست الخضرة بأحكام في أوقات، وأجمدت المائعات، واذهبت نور الحياة من الجامدات، تقدير الواحد الحق مدبر الأكوان والأفلاك النيرات.

ومن هذا النور الحق تكون الإرادات الحاكميات، وتتصل الختمايات الخالديات، وتقوم العماديات القواميات، بأفلاك الأرض والسماوات. فإذا فرضت هذه المعاني الأمينات، والحقائق الوصاليات، التي هي الأسماء والإراديات، والأنوار القواميات، التي ليست فوقها شيء إلا الأحديات الصمديات، وقدرتها بطائن مداديات لظهائر ملكيات، فانظر الظهائر من وجه، ‹1›تجدها‹1› بطائن قدسيات، قرائن أحمديات أنسيات. فكل ظاهر في نفسها، وتشعشع في قدسها، بطانة لغيرها، قرينة لأختها، مرحومة بوصلها، قائمة بأعباء ملكها، سيادته من حيث إغنا‹ء› ما تحت حفظها، معبودة من حيث قصرها على تقديس الروح الحق من إمرتهاوتسليم الملك الحق للسيد الحق في كل أمرها، وصلى الله على السيدين الأحمدين.

وههنا انتهى القول في الشعيرة الدقيقة مما لايحصله إلا القوة والحول، والله عز وجهه رب المنة ورب الكرم والطول، وهو يقضي وهو خير الفاصلين.

‹1›- في "ل" و"ش" : «تجردها» وقد رجحنا ما اثبتناه.

(450)- لما كانت "الحقيقة المحمدية" هي "النور الأول" و"الحجاب الأقدس" الذي انفصل عن نورالسبحات فصل تمييز-كما سبق ذكره ، أنظر: الهامش 138من هذا التحقيق-، كان النور المحمدي من نوره تعالى كما في حديث جابر-انظر: هامش 420 من هذا التحقيق -، لذا اعتبر ابن قسي أن هذا النور المحمدي لم يوجد عند سبب تقدمه ولا عن مادة خلقه الله منها، بل وجد عن انفصال تمييزي وفتق وصدور ، إذ النور المحمدي من نوره تعالى تعلقت إرادته سبحانه بإيجاد نور بلا توسط شيء في وجوده .

وهذا في تقديرنا هو معنى قول ابن قسي « [...] وهو [النور المحمدي] النور الحي الذي يقوم بكل شيء ، نور الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء ، ليس بمخلوق فتأخذه الأحكام من ظاهر، ولا بأن استتر فتنكره الأوهام والخواطر » .

(وانظر ما كتبناه في قسم الدراسة عن الحقيقة المحمدية لدى ابن قسي (المبحث الرابع من القسم الأول؛ وقارن في هذا التحقيق الهوامش 274،272،152م ، 420 ، 438، 440 ،441، وانظر :خلع النعلين ، ص [17] ، [139]، [140]، [142] ، [143].

[الصحيفة الرابعة]

الرحمانيات (451)

[147]الحمد لله الذي أنزل على عبده الفرقان وعلمه البيان، والحمد لله *الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، الرحمن، *(452).

وصلى الله على محمد نبي الهدى والرحمة والأمان.

إلى هذه الرحمانيات وتجليها تستوي الملكوتيات ومراتبها، وتنتهي الفردوسيات ومعاليها،// والمحمديات بأسرارها ومعانيها//، وإليها تعرج الأرواح وعنها تنبلج الأصباح.

فمتى افتتح باب جملها والتمح سجية ضحاها، فكان على نور من ربه وبينة من أمره، فرقان قائم بسره، وجهره، رتع في رياض السر وتنعم في ملكوت النور والزهر.

جعلنا الله ممن اختص بالفرقان، وأيد بروح من الإيمان، وكتب له العلي الأعلى خير الأمان من مزلات الأقدام ومضلات الأديان، بعزته ورحمته إنه كريم منان.

---

(451)- الرحمانيات من إسمه تعالى الرحمن ، وقد ورد في آيات متعددة مختلفة الأحكام من القرآن ، ففي الآية 109 من السورة 17 : الإسراء ، * قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن، أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى،* وفي الآية 4 من السورة 20 : طه ، *الرحمن على العرش استوى،*، وفي الآية 86 من السورة 19 : مريم ، *يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدًا *. وابن قسي إذ يفتتح"الرحمانيات" بالآية 59 من السورة 25 : الفرقان *ثم استوى على العرش، الرحمن،* ، فإنه خصها بمعنى مخصوص من معاني "الرحمن". إذ مرتبة الإسم" الرحمن" ومعناه تتعدد بتعدد الدلالات وتختلف باختلاف الأحكام ، وهذا ماجعل ابن عربي في شرحه ينص على أن ابن قسي أراد بالرحمانيات «رحمانيات التفصيل، خاصة على الحقيقة لا تتعلق الرحمانيات إلا بالتفصيل، وإن تعلقت بأمر مجمل فهو من باب التفصيل ، لأنها فصلية عن المفصل حتى يميز فاعلم ذلك . ومما يؤيد ما أومأنا إليه في شرح هذا اللفظ الذي ذكره الإمام ابن قسي خطبة هذا الفصل ، فإنه حمد الله الذي نزل على عبده الفرقان ولم يقل القرآن ، ثم أيد ذلك بقوله : علمه البيان، وليس البيان سوى ما ذكرناه من التفصيل إذ به تتميز الأعيان ، ثم أكد ذلك بقوله في التحميد الثاني «والحمد لله *الذي خلق السماوات والارض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، الرحمن،*»، فأتى بالتفصيل بين الخلق والإستواء المنسوب إليه الرحمن [...] » (ص ، [152]).

(452)- الآية 59 من السورة 25 : الفرقان .

قال الله تعالى في وصف كتابه العزيز القديم :*ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مّا نَفِدت كلمات الله، * (453)، ثم قال في وصف قدرته وقدس حوله وقوته *ما خلقكمْ ولا بعثكمُ إلا كنفس واحدة، * (454).

فاعلم صدق الآيتين، وصحة الخبرين (455)، واجمع جملة قلبك، وألق إلى الذكر سامعة لبك، عسى الله أن يشرح صدرك، ويفتق سرك، ويرفع في الملكوتيات العلى ذكرك.

وإن الكلمات التامات <1>في <1>القهر الرباني، والسر الرحماني، كلمة واحدة(456)، وأما كونها كلمة //واحدة// فمن حيث عزة الذات، وأما أن تكون كلمات عديدات تامات فمن حيث الأسماء المسميات (457)، والصفات العليات. وكذلك الخلق والبعث في تقدير الأسماء والصفات تكون كنفس واحدة في الخبر الواحد، فقل إن الذوات ذو أسماء مسميات، وصفات، والذكر ذو <2>سور<2> منزلات، وآيات مفصلات، ثم لكل اسم من الأسماء المسميات في نفسه مسميات وصفات بعدد الآيات. ثم لكل اسم من هذه الأسماء المسميات التي هي فصل الآيات أسماء مسميات وصفات بعدد الكلمات.

فإذا رأيت الحق جل جلاله تكلم بالذكر الحكيم كله في كلمة واحدة متصلة [148] غير منفصلة، فقدر كيف أسماء الحروف وأسماء الكلمات وأسماء الآيات، إلى أسماء <3>السور <3> إلى الذات متكلمة كلها في حين واحد، مخرجة كلامها على إسم واحد من الأسماء والصفات، إلى صورة الذات، فيكون الكلام كله كلمة واحدة بلا زمان ولا جارحة ولا لسان.

<1>- في "ل" و "ش" : «و» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش. ص [154] .

<2>- في "ل" و "ش" : «صور» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<3>- في "ل" و"ش" : «الصور» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(453)- الآية 26 من السورة 31 : لقمان

(454)- الآية 27 من السورة 31 :لقمان .

(455)- إشارة منه إلى أن مقصود كلامه في هذه الصحيفة هو كلام الله وقدرته ، وهو ما تشير اليه الآيتان .

(456)- يقصد أن النفوس وإن كانت كثيرة إلا أن حكمها حكم الواحد ، كذلك كلماته تعالى وإن تعددت وتنوعت فحكمها حكم كلمة واحدة .

(457)- يعني أن «أسماء الله من حيث ماهو متكلم مسم نفسه بها ، فهي مسميات بالأسماء والألقاب التي بأيدينا ولغاتنا، وهي أسماء لكلماته سبحانه مسميات بكلامنا» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش. ص [154]).

فإذا قدرت تفصيل الكلمات التوام إلى مالا انفصال ولا تمام فاجعل دقائق الوجود كلها صورا قائمة على أعدادها وأشباحها، ظاهرة على أجناسها وأنواعها، وقدر الأسماء المسميات حقائق تلك الدقائق الموجودات أوجدها دفعة واحدة بكلمة واحدة كما قال :*ما خلقكمْ ولا بعثكمُ إلا كنفس واحدة، * (458) .

وإذا قدرت موجودا واحدا خلقا فقدر نفسا واحدا أمرا، ثم إذا قدرت الأمر كلمة واحدة فقدر نزول الأمر إلى سامعة واحدة، فإذا أوجبت الفصل وقدرت الخلق فقل : كل مخلوق مفصول بالأمر الحق، والكلمة الصدق، وهناك ما شئت من أسماء تتعدد وكلمات لاتنفد، وإن جعلت فصلا بالألسنة وخلقا مفصولا بالحكم فقل : إن الإسم الذي يتكلم به اليوم لا يتكلم به من غد والإسم الذي حكم اليوم ليس له حكم من بعد.

ولا يفهم من هذا صمت حادث ولا فراغ واقع، بل ذلك الإسم في نفسه تام الكلمة واحد الجنس ليس قبل ولا بعد، ولا في حقه زمان، ولامكان، ولا حركة ولاسكون، إذ ليس له كيفية ولا أين مجمل سوى موضع القدمين (459).

وعلى هذا تفريد دقائق الوجود:جامدة وهامدة ومائعة ونامية وحيوانية وجسمانية ونورانية وروحانية، من أسفل سافلين إلى أعلى عليين. لكل واحدة منها حقيقة زمانية من الأسماء المسميات يفهمها بكلمة واحدة وزمان واحد وحكم واحد في الظواهر المرموزة والجوامد المربوطة، وكيف بالبواطن المحلولة (460) والأرواح المبسوطة (461) وأقدر الأمر قدره، وأعط القادر الحق قدره وحقه. فالكلمات بأعدادها، وإمدادها، [149]كلمة واحدة وتقريب الأمر في ذلك إخراج الكلمات التي لاتنفد على كلمة واحدة في الحال، بلا زمان ماض ولامستقبل، بأن يجعل دقائق ذاتك بأعدادها، وإمدادها، ظاهرة وباطنة متكلمة بما شئت من ذكر حكيم، وقرآن عظيم، وغير ذلك من أنواع الكلام الجاري في الأيام والساعات مقدم. فإن قلت : بكلمات القرآن وآياته، فاعلم من قبل أن لك إرادة

---

(458)- الآية 27 من السورة 31 : لقمان .

(459)- يقصد موضع التفصيل«لأن الكلمة عند الجماعة من أهل الجمع والكشف والوجود، يقولون إن الكملة تنزل واحدة العين من العرش فإذا انتهت إلى الكرسي الذي هو موضع القدمين تفصلت إلى خبر وحكم » (ابن عربي:مخ.ش.خ.ن.ش. ص 156).

(460)- يريد «الأرواح التي فارقت هياكلها على اختلاف طبقات الهياكل من نور وظلمة وسدفة ولهذا سماها بالبواطن المحلولة» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش. ص [15]) .

(461)- الأرواح المبسوطة يريد« الأرواح التي لم تدبر قط ولا يصح لها أن تدبر» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش. ص[156]) .

محكمة في أقوالك وأفعالك، مخرجة جوامع كلامك على مراتب أحوالك.

فافرض أنك مكاشف في نفسك ودقائقها رأي عين وسماع أذن، قد : رأيت قد جمعت الإرادة على إخراج الكلام دفعة واحدة.

*بسم الله الرحمن الرحيم *

فيكون هذا كلام أول دقيقة تكلمت بأعلاك. ففي الحين الذي قلت ذلك والكل قائم بحياة الإرادة وروح الأمر، قالت <1>الأخرى<1> : *الحمد لله رب العلمين* ثم قالت الأخرى : *الرحمن الرحيم *وقالت الأخرى :*<2>ملك يوم الدين،<2>*كذلك إلى آخر آيات السورة (462)، فكل واحدة من الدقائق لم تسبق الأخرى في الكلمة، وانما تكلمت بحسب الإرادة كلها في الحين. وفي الحين الذي تكلمت الدقائق منا والآيات والكلمات من سورة "الحمد" تكلمت الدقائق وغيرها من سورة " البقرة" ، ولم تسبق هذه هذه، فإنها وإن كانت أطول من الأولى بوجه ليس بأطول من حيث الدقائق التي على حسب الآيات بل على حسب الحروف والكلمات. وكذلك الدقائق المتكلمة منك بالآيات من سورة "آل عمران"، إلى السورة التي بعدها، والسورة التي بعدها إلى آخرها، أو آخر القرآن. وهذه السورة على ماهي به من طول وقصر جوامع الآيات، والآيات جوامع الحروف والحروف جامعة من الدقائق المفردات.

وكذلك لو كان الكلام مالا تبلغه الأوهام، ولا تنفده الأقلام، ولو كانت بعدد الأشجار وتمده السيول والبحار، وقدرت الدقائق من وجودك على أعداد حروفه وأوزان مخارجه، لأخرجته كلمة بكلمة في حين واحد.

ثم إذا فرضت موجودا أوجدته ذا أسماء [150] مسميات على صورة ما أنت به من أسماء وصفات، وأردت إظهاره وتفصيله على سنة زمان ومكان، وأنت لا مكان ولا زمان، فصلت لكل دقيقة من دقائقك فصل دقيقة منه بزمانها ومكانها، ولم تجعل فيما فرضت من فصل الزمان دقيقة العمر دقيقة العام دقيقة اليوم، بل هي الجامعة لدقائق الأيام، وكذلك الجمع في الشهور والساعات في الأيام والدقائق في الساعات، كذلك

<1>- في "ل" و "ش" : «والأخرى» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام بعده.

<2>- في "ل" و "ش" : «ملك يوم» وفضلنا استكمال الآية الكريمة .

---

(462)- السورة الأولى : الفاتحة .

الظُّلَم والأنوار، في الليل والنهار، كل ساعة لها حكمها وضوؤها، وعودها وبدؤها، فساعات ليست بظلمة الفحمة السوداء، أولا ساعات الفجر المسخر لبياض الصبح المسفر، وكذلك ساعات النهار ليست ببياض الضحى من شعاع الإستواء، ولا شعشعة الإستواء من بيضة الإبقا<ء>، وكذلك الدقائق في الساعات حكما بحكم ونظما بنظم، والساعات جوامع الدقائق بما هي الأيام جوامع الساعات.

فإذا فرضت فصل دقيقة من الدقائق أو الزمان مالها من حكم حال وحجم من مكان لدقيقة على مدتها من وجودك القائم على صورة وجودك، فقدر لها دقيقة منك تقيمها على حالها ذلك زمانا ومكانا، ثم افرض فرضا آخر لدقيقة أخرى مثلها أيضا، كذلك إلى آخر الدقائق من النهار وآخر الدقائق الجامعة لها من الوجود. ثم انظر إلى الدقائق الزمنية تجد أضواء مميزة وأحوالا متغايرة، واحكم على الدقائق منك أنها متغايرة الوجود مميزة في الحد المحدود، إذا لم تكن أنت في تقديرك بكل شيء محيط، وعلى كل شيء شهيد. أو كما علمت أن الدقيقة الزمانية غيرالدقيقة، كذلك تعلم أن الدقيقة الذاتية غير الدقيقة.

واعلم أن الساعات في إجمالاتها، بالإضافة إلى الدقائق في تفصيلاتها، دقائق من النهار لها دقائق من وجودك، بعضها خلقا وأمرا، وقوالبها نشأ وكونا، وكذلك الأيام في إجمالاتها بالإضافة إلى الساعات في تفصيلاتها دقائق (463)، قال الله تعالى : *<1>الذي<1> خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، الرحمن، * (464) .

<1>- سقطت في "ش" و "ل".

---

(463)- يوضح ابن عربي ماورد في هاته الفقرة وسابقاتها- (من بداية ، ص [149] إلى آخر الآية من ص،[150])- فيقول : " واعلم أن الكائنات عنده سبحانه مشهودة في حال عدمها خطبها بالموجود فقبلت كل عين بحسب حقيقة زمانها المرتبطة به، وزمانها المرتبط بها. فوقع التأخر والتقدم لهذا لا لتكرار الكلمة ، بل فتق الأسماع العينية في حال عدمها لسماع هذه الكلمة الموجودية، وحكم على تلك الأعيان الوقت النشائي، فظهر ماذكرناه وذكره الإمام، وعلى ذلك ضرب المثل في هذه المسألة. فهذه مسألة تتضمن كلمات : كالدهر، والزمان يتضمن : السنين والشهور والجمع والأيام والساعات والدرجات والدقائق والثواني والثوالث ، إلى مالا نهاية له . فتأمل ما ذكره تجده كما شرحناه » (مخ.ش.خ.ن.ش. ص [156]) .

(464)- الآية 59 من السورة 25 : الفرقان .

وقد تقدم في الفردوسيات أن الإسم المسمى من المائة هو الذي ينزل بالرحمة إلى هذه الدار الدنيوية. فهذا الإسم [151] الأعلى هو الرحمن، وهو الملك الديان، الذي لا يشغله شأن عن شأن، وكل إسم من أسمائه العظام عز وجهه : رحمن، ملك، ديان، عظيم، عليم، حكيم، على مايشاء قدير، كذلك إلى آخر تعداد أسمائه المسميات، كل إسم منها جامع الأسماء والصفات، غير أنه إذا تجلى إسم كريم كان أظهر من صفاته حين التجلي العزيز الكريم، وكان الكريم أعلى صفات الرب من حيث المربوب الذي شاهد بساط التنزيل وحضرة التجلي، وسائر الصفات أتباع لهذه الصفة العلية، في تلك الحضرة البهية، إلى حين أوقات تنزيلاتها، وتكون أحوال تجلياتها، كذلك إذا تجلى العزيز فأظهر الصفات عليه الرحمة، فكذلك مسائل الأسماء لكل خاصة صفة (465).

والأسماء والصفات تنقسم إلى قسمين من حيث المخلوقات :

روحانيات كرام، ونفسيات عظام، والذي قال :*ونفخت فيه من رّوحي*(466)، *ويحذركم الله نفسه،* (467).

بما كان في صفات الجود والكرم والرأفة والرحمة، فالحنان والكرم والرضا وجميع أسماء <1> الفضل<1> والإحسان فإلى الدرجات الروحانيات، وما كان من صفات القهر والجبروت والكبرياء والعزة والعظمة والأخذ والبطش والملك والعدل وما أشبه ذلك فإلى النفسانيات يرجع.

<1>- في "ل" و "ش" : « الفصل » والصواب ما أثبتناه .

---

(465)- يذهب ابن قسي-كما يقول ابن عربي-إلى اعتبار« أن كل إسم إلهي له دلالتان: دلالة على الذات المسماة ودلالة على ما تعطيه حقيقة ذلك الإسم الذي به يتميز عن صاحبه. فبما في كل شيء اسم من الدلالة على الذات من تلك الحقيقة يكون كل اسم مسمى بجميع الأسماء وموصف بجميع الصفات، فهذا مثلا قوله تعالى :*أيّامًا تدعوا فله الأسماء الحسنى،*[الآية 109 من السورة 17: الإسراء] ، يعني الله أو الرحمن ، بل جميع الأسماء كذلك كلها متناهية كانت أو غير متناهية، غير أن الحكم لكل اسم إذا ذكر أو تجلى بما هو دليل على ذاته لابما هو دال على الذات المسمى به ، فالكريم يحكم الكرم والعزيز يحكم العزة ، وهكذا سائر الأسماء السلطنة ، بما هو كذا . وهذا التفضيل في هذا الإسم أو هذه الكلمة إنما أظهرته الكائنات ، فلهذا سمي كل إسم بجميع الأسماء ووصف بجميع الصفات »(مخ.ش.خ.ن.ش.ص [157]) ، (وقارن :خلع النعلين، ص[10] والهامش 50 من التحقيق ؛ وانظر ما كتبناه في قسم الدراسة حول نظرية ابن قسي في الأسماء الإلهية (المبحث الثالث من القسم الأول) .

(466)- الآية 29 من السورة 15: الحجر ، والآية 71 من السورة 38: ص

(467)- الآية 28 من السورة الثانية : ءال عمران .

فمن كان بالصفات الروحانية فإلى الرحمة والرضا، ومن كان بالنفسانية موصوفا فقد نازعه الرَّدى، والأمر إلى القصم والغضب و*يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات،* (468) تبدل في حق المؤمن <1> الأسماء<1> والصفات (469) .

فمن كان ههنا في مقام العبودية بصفات الأسماء الروحانية، وأبطن النفسانية بحال العبودية، وأظهر الروحانية بما عليه من حق الربوبية، بدلت له هناك الصفات فأبطنت له الروحانية وأظهرت له النفسانية، وكان بصفة الملك والقهر والعز والقدرة إلى غير ذلك، فكانت بطانته الروحانية تمده بالنعيم من حضرة النعيم من حيث الأسماء الروحانية، والصفات الرحمانية. فما كان به من الرحمانية، و<2>الوهبانية<2>، والحنانية، والرضوانية، وغير ذلك من الصفات الروحانية تستمد وتستفيد من مقام [152] الروحانيات، الرهبانيات، الجوديات، فيمد ويقاد ويرقى ويزاد من سر إلى سر وغيب إلى غيب وهي طرقات المزيد إليه، وسبل الخيرات والإفاضيات الرحمانيات عليه، وبالصد لأهل الضد أعاذنا الله *وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم،* (470).

وقال صلى الله عليه وعلى اله في <3>حديث الأوعال<3>، قد عد سبع سماوات بين السماء والسماء <4> ثلاث <4> وسبعون سنة ونحو ذلك ، والعرش فوق ذلك. ففي ظاهر هذا الحديث (471) خلاف لحديث السبعة التي مابين سماء وسماء منها مسيرة خمس

---

(1)- في "ش" : «والأسماء» والتصحيح من "ل"
(2)- في "ل" و "ش" :« الرهبانية» وقد رجحنا ما اثبتناه.
<3>- في :"ل" و "ش" : «في حديث الاوغال» والصواب ما اثبتناه.
<4>- بياض في "ل" و في "ش": «سمه وتسعون» وفي مخ.ش.خ.ن.ش.ص [158] : «ثلث وسبعين» والصواب ما أثبتناه ، استنادا على متن الحديث أنظر : الهامش 471 من التحقيق .

---

(468)- الآية 50 من السورة 14 : إبراهيم .
(469)- ذلك أن المؤمن يكون موصوفا في الدنيا بالخشوع ، وفي الدار الآخرة يزال عن المؤمن ويخلع على الكافر، لقوله تعالى في حق الكافرين :*وتراهم يعرضون عليها خاشعين، من الذل ينظرون من طرْف خفي، *(الآية 42 من السورة 42 : الشورى) (انظر: ابن عربي ، مخ.ش.خ.ن.ش. ص [157]) .
(470)- الآية 7 من السورة 13 : الرعد
(471)- أخرج البيهقي-في " الأسماء والصفات" (باب ماجاء في العرش والكرسي) ص399- بسنده عن العباس بن عبد المطلب أنه قال : كنت في البطحاء في عصابة فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فمرت سحابة ، فنظر إليها فقال :* ما تسمون هذه ؟ قالوا : السحاب ، قال : والمزن ، قالوا : والمزن، قال : والعنان قالوا : والعنان، قال : هل تدرون بعد ما بين السماء والأرض ؟قالوا : لاندري، قال : إن بعد ما بينهما إما واحدة أو إثنتان أو ثلاث وسبعون سنة ، ثم السماء فوقها كذلك ، حتى عد سبع سماوات ، ثم من فوق السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين سماء إلى سماء ، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل بين سماء إلى ===

مائة عام (471 م)، ولا خلاف بينهما بوجه، فإن تلك السماوات هي السماوات التي تحت سماء الدنيا، وهي السبع الطرائق التي هي طرقات التنزيلات الرحمانيات بالرحمة الواحدة المنزلة إلى هذه الرحمة الدنياوية وإلى السماء الدخان التي استوى إليها عز وجهه بعد خلق الأرض *فقال لها وللأرض إيتيا طوعا أو كرها،* (472)، والعرش فوق الأوعال وعليه الإستواء الرحماني لتفصيل الآيات الأرضية وتدبير أحكام الخليقة.

وقال صلى الله عليه :*خلق الله آدم على صورة الرحمن* (473)، وقال عليه السلام :*إنكم لترون ربكم كما ترون هذاالبدر لاتضامون في رؤيته*(474)، وقال:*إنكم لتكلمون ربكم كفاحا(475)، فهذه الصورة الرحمانية الحجابية <1>الديانية <1> هي التي ترى في حضرتها وتنعم رؤيتها، وتكلم كفاحا وتناجى من أطراف الصفوف وأخريات الدور <2> قُبَالاً<2> ووحيا، لاينفتل إليها يمينا ولا شمالا إلا كما كانت تناجى في الصلاة ههنا قبالة وتجاها، لا ينفتل انفتالا ولا يلتفت التفاتا، وهي صورة حجابية على مثل صورة آدم، وهي كانت السمع والبصر واليد والقدم، وهي التي تستوي على العرش . فثم وقال تعالى:*<3> وبشر الذين ءامنوا أن لهم قدم صدق <3> عند ربهم،* (476)،

<1>- بياض في "ل" وفي "ش" : «الدنيانية» والصواب ماأثبتناه ، نسبة للديان وهو إسم من أسماء الله تعالى يتجلى حسب ابن قسي للمؤمنين يوم الدين .

<2>- بياض في "ل" و في "ش" : «قتالا» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<3>- في "ش" : وردت هاته الاية بصيغة فيها زيادة خاطئة «وبشر الذين ءامنوا وعملوا الصالحات أن لهم قدم صدق عند ربهم».

=== سماء ، ثم على ظهورهم العرش مابين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء ، ثم الله تبارك وتعالى جل ثناؤه فوق ذلك *. وانظر : الترميذي في التفسير (سورة الحاقة)عن العباس بن عبد المطلب، وابا داود في السنة باب في الجهمية .

(471م)- أخرجه البيهقي - في"الأسماء والصفات" : (باب ماجاء في العرش والكرسي) ص،400 - عن أبي هريرة أن النبي ص قال : *هل تدرون ماهذه التي فوقكم ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : فإنها الرفيع سقف محفوظ ، وموج مكنون، هل تدرون كم بينكم وبينها ؟ قالوا : الله رسول أعلم ، قال : فإن بينكم وبينها مسيرة خمسمائة عام وبينها وبين السماء الأخرى مثل ذلك، حتى عد سبع سماوات وغلظ كل سماء مسيرة خمسمائة عام ، ثم قال : هل تدرون مافوق ذلك ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : فإن فوق ذلك العرش وبينه وبين السماء السابعة مسيرة خمسمائة عام [...]* الحديث ، وانظر : عثمان بن سعيد الدارمي في "الرد على الجهمية " ص 26 ، 27 .

(472)- الآية 10 من السورة 41 : فصلت .

(473)- سبق تخريجه في الهامش 271 من التحقيق .

(474)- أخرجه مسلم في صحيحه عن جرير بن عبد الله (كتاب فضل صلاتي الصبح والعصر) .

(475) حديث متفق عليه من طريق عدي بن حاتم .

(476)- الآية 2 من السورة 10 : يونس

فهذه الرحمانية (477) العزيزة التي بشر بها المؤمنون، فإذا كان يوم الدور وتجلت للخلق، وكانت الحجاب الحي الذي ليس كمثله شيء، ضرب مثلا في الواحد القهار الذي لا تدركه [153] الأبصار من الحجابية الدحية التي هي الروح الأمين جبريل ليست غيره، وجبريل عليه السلام لو تجلى للخلق لصعق الخلق كما تقدم في المحمديات.

فإذا انصرف الخلق من الحضرة العليا تجلت عليهم هذه الحجابية الرحمانية بنورها وغيْرِها وعملها وحكمها وخلدها وملكها وسريرها وعرشها، وانصرفوا أربابا وملوكا أحياء، ليس كحياتهم في مقام ملكهم حي، ولا كمثلهم في حيات خلدهم شيء. وانصرفت كرائمهم وسيدات خلدهم مالكات سيدات وسادات كل واحدة منهن ممتعة في سرير خلدها، منعمة في جمال ربها.

فلا نعيم أبهى ولا يوم أسر وأهنى من يوم تحقيق السر والإنصراف بتلك العزة العظمى والنعيمة الحسنى، والإلتباس بها والإتحاد بحضرتها بصورة الشوق(478).

---

(477)- قصد ابن قسي من تجلي الصورة الرحمانية الحجابية الديانية الحق الذي «في قبلة المصلي ، والحق الذي قال فيه عليه السلام لنا :* أعبد الله كأنك تراه*[رواه مسلم في "صحيحه" عن عمر بن الخطاب]، وقوله في المصلي* إن الله قبل وجهه*[رواه مسلم في "صحيحه" عن عبد الله بن عمر (كتاب الصلاة)] ، فالحق المقيد بهذه النسبة هو الذي أراده [ابن قسي] في هذا الفصل من باب رحمة الله بعباده، فلهذا أدخله في الرحمانيات، وإن كان فيه من القهر والعذاب ما يقدر قدره ، ولكن فيه أيضا من الرحمة مثل ذلك أو أكثر ، فلذلك الوجه أدخله في الرحمانيات ، ولا سيما وقد ورد في وصف الحق أنه * رحمن الدنيا والآخرة* [أخرجه الحاكم في "مستدركه" من طريق عائشة، والبيهقي في "دلائل النبوية"] مع الأمراض والآلام والعقاب الموجود في الدارين، لكن ما أضاف الرحمن إليهما إلا لغلبة الرحمة على العدل ومصير الخلق إليها بعد إقامة العدل ، فإن رحمته سبقت عذابه <و> غضبه » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش. ص [159]).

(478)- يعلق ابن عربي على كلام ابن قسي لدى شرحه فيقول :« وأما كلامه فيما يحصل لهم يوم الزور عندالرؤية لهم ولأزواجهم من البشر وفيما يخلع عليهم المتجلي في الصورة الحجابية ، فمعلوم بين كله صحيح في نفس الأمر ، فإنه كما مثله سبحانه المصلي هناك في قبلته وناجاه وتردد الكلام بينه وبين عبده في مناجاته على ماصح وثبت من التقييد ، بتلك الصورة يكون التجلي مشاهدة وكفاحا للمناسبة ، ولو لم يكن التجلي بهذه النسبة لما كان الأمر جزاء وفاقا ، لأنه غير مطابق لما كان في نفس المصلي حين الصلاة ، وتلك الدار في حق المؤمن علم لاجهل فيه » (مخ.ش.خ.ن.ش. ص [160]) .

وإلى هذه نشأت النشأة، وتمت الحكمة، وصدقت الكلمة. فهذه هي الحجابية الأحيى والرحمانية الأعلى هي التي تضع قدمها في النار فتقول <1> : قط قط <1> (479) وهي منزلة ذات القدم الحق الذي تقدم القول فيه في الملكوتيات .

فصل السمسمة (480)

قد تقدم بإجمال في أحكام تكون في دار المقامة، وأحوال تظهر في مقام حضرة العز والكرامة. وهي موصوفة في مقاماتها وفي مكان أقسامها إتماما لتكون مصداقا للأمثلة المضروبة منها، وتعدادية الموعود عليها. فرأيت أن ألم بلمع من الكيفية يكون قدر السمسمة في آلاءِ هذا، <2> والذر<2> في جرم الأرض والسماء، بما هي عليه من الكيفيات الديانيات التي لاتبلغها العقول ولا تأخذها أحكام التفصيل، عسى أن يشعر ذلك القلوب ماهي أسرار الأمثلة المضروبة، وأحكام السنن المنصوبة، فيكون بأحرى أن تعطى الربوبية حقها وتقدر الحكمة الملكوتية قدرها.

وإنه لما كان عز وجهه : الوهاب، الكريم، الرحمن الرحيم، إلى آخر ماهو به من صفات وأسماء، وأظهر قدرته الربانية في خلقه، ونزل السنة الفردانية إلى أهل ملكه، [154] فكان الصادق البر منزل الكلام الباهر الحكم، وعد العطايا للحساب والجزاء والوفاق على الحكم المسنون والوزن الموزون، أراد عز وجهه وتعالى ذكره صدق مجداته، وتمام كلماته، وانتظام حكمته ومسنوناته وشرح أمثلة مضروبة في أرضه وسمائه.

وإنه تعالى لم يخلق شيئا عبثاولا تركه سدى، ولاسن وشرع ودعا وأسمع، إلا لترى سننه عيانا قائمة وأمثلة أعلاما ظاهرة، فتشهد العوالم بالحكمة، وتقر البدائع بالقدرة، وتسجد الخلائق للعزة والقهر والقدرة.

<1>- في "ل" وفي "ش" : «قطى قطى» والصواب ما أثبتناه ، وان كان على الناسخ ان يكتب قطني قطني بمعنى مهلا ورويدا قد امتلأت بطني، على أن الحديث الذي رواه مسلم يرد فيه قط قط.

<2>- في"ل" و"ش" : « الدر » والصواب أثبتناه لسياق الكلام.

---

(479)- روى مسلم عن أنس بن مالك أن النبي ص قال : *ولا تزال جهنم تقول : هل من مزيد؟ حتى، يضع فيها رب العزة تبارك وتعالى قدمه فتقول : قط قط وعزتك ويزوى بعضها إلى بعض *(الصحيح : باب النار يدخلها الجبارون) .

(480)- أراد بالسمسمة المقدار مما هو الأمر في نفسه عليه، وانظر: ملحق "معجم المصطلحات الواردة بخلع النعلين" .

وإنه تعالى فيما سن وشرع أوقاتا وفرض طهرا وصلاة وصوما وحجا وزكاة وجهادا. وجعل جمعة عيدا وجعل لها غسلا، وسن سواكا ومس طيب وبدل ثوب وزينة وزواجا، وسن أعيادا وفرق معها أحكاما، ورغب في فضائل من الأوقات ونوافل من الأعمال، وهذه كلها مسنونة وأمثال مضروبة، فلتظهر الحلية وسيأتي ذكرها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فالصلوات والأعياد، التنزلات والتجليات، والغسل والثوب والسواك، وغير ذلك من الفضائل والنوافل أحكام يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

فأما الأوقات : فهي أوقات التجليات وهي من المطلعات الربانيات والإشراقات الإحسانية، ولها سر إن أعطى الوقت إخراجه وإلا ففي المتسعات عوض عن الضيق والحرج .

فأما الصلوات : فهي تجلية الدهر إليه عز وجهه خمس مرار في اليوم لكنها تجلية في حجاب الرتبة التي يأتي ذكرها في تجلي الجمعة، وكل شيء من هذه الديانة المخصصة بالخمسة الأوقات لمقام أمته وسيد أهل شرعته.

حتى إذا كانت الجمعة فأم الكل سيد المرسلين، وإمام الخلق أجمعين، من الأولين، والآخرين. وإنه إذا كانت ساعة الرواح منها تلالأت الرحاب الفردوسية، وتنفست الأرواح الكافورية، ولا تبقى خيمة في الخيام ولاقبة في القباب إلا تقدست، ولا زهرة من زهرة المنى إلا تنفست [155] ولا حياة الحيا إلا أشرقت في القلوب وتسندست، فتجددت الحياة وتطلعت المنى، وتفتحت الأبواب العلى لنزول الرتبة الأبهى، وتشوق الملأ المرتضى في أشواق الرضا، فكان ذلك الروح الذي <1> تنفس <1> يريد التأهب إلى حضرة القدس، وهو يريد التأهب فلا روح أندى منه في القلوب ولا أقدس، فجعلت السادات تنغمس في الكافوريات المسكيات، وكل لايجرد ثوبا ولا ينزع حليا فلا الماء يبلهم، ولا الهواء ينشفهم، بل بما كانوا به من تلألؤ الأبدان من رشح الندى والعبير وندو الروس من طَلٍّ المسك الأذفر، فيتحركون في اجتماعهم إلى ذلك الشوق الأزهر والنظرالأشهى، يجدون إلى الصور المقدسات، والذوات المرئيات، سادات وسيدات، وأتباعا وتابعات، مالم ينشأ قبل ذلك أتم منهم جمالا، ولا أقدس أحوالا، ولا أعبق ريحا، ولا أشد وضوحا، ولا أحسن سمتا، ولا أطيب صوتا، ولا أعذب لسانا ولا أعرب بيانا، ولا

<1>- في "ش" : «تنسس» والتصحيح من "ل" .

أعذب كلاما، ولا أحلى ابتساما، ولا أحمل قرارا، ولا أعدل مدارا، ولا أبر سكينة، ولا أقدس حلية وزينة، بأيديهم مساويك القدس يستاكون، وقوارير المسك والكافور يتطيبون، وأنواع الحلي والحلل يلبسون ويتزينون (481).

فإذا أدت فرض السلام وتناثرت درر الكلام، وأدارت إلى الوجوه مرايا السبحات الكرام ، طاشت الأوهام وتواجدت المهج وحارت الأحلام، فيزيد الجود والإنعام، ويفصح لسان الملك والعزة والإكرام، ألا فالبسوا بأمان وانهضوا بسلام. فإذا كان ذلك انفضت الدرر إلى الدرر، والتبست الصور بالصور، وترك الإنس الحوائج واستقر، وقيل : أولياء الله هذه رتبتكم العالية، وحقيقة ستركم يجمعكم في الأيام الخالية، إنها لم تكن هملا ولا كانت إلا عملا وإن الله لايضيع أجر من أحسن عملا (482) .

ولما ألبسوها برد<ا> واتحدو<ا> بها أينعت أبصارهم، وأشرقت أنوارهم، وانفهقت من آفاقات العلى أسرارهم، قيل : أما اليوم فقد تحليتم الحلى [156] وأخذتم الزينة الأبهى، فقد طبتم وحزتم المنى وصلحتم حضرة المولى، ومدارك أنوار السبحات العلى. فسيروا وخذوا مصافكم على رتب أرواحكم الأولى وتسابقكم الدنيوي، والسابقون السابقون أولئك المقربون برؤية رب العالمين ولن تجد لسنة الله تبديلا.

وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا، لامبدل لكلماته، (483)، فبشروا الأولياء سادات، وسيدات ، وقرنا<ء> وحافين وتبعات، تتخذ أركانهم المعارج، ويرتاح إلى لقائهم

---

(481)- لقد قدم ابن قسي عمل الصلاة « لأنها أهم العبادات ، فذكر حالها في الآخرة على موازنة ما كانت في الدنيا. ثم إنه لما < كان من > مذهبه اشتراط الجماعة في الفرض والسعي إلى المساجد، ضرب المثل وأخذ من الصلوات مالا يصح إقامتها إلا بالسعي إليها إلى المساجد والجماعة وليس ذلك إلا في صلاة الجمعة من الفرائض ، فذكر في التجلي الإلهي أحوال ما يجب على المؤمن في صلاة الجمعة إماما كان أو مأموما من لباس وزينة وهيأة في جلوس ووقوف وحركة وسكون وترتيب [...] »(ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش . ص[160]) .

(482)- يظهر بوضوح هنا ، أن ابن قسي يقول بحشر الأعمال الحسية في الآخرة «أعيانا قائمة متميزة المراتب ، كما تحشر الذوات المحسوسة من الثقلين في الآخرة لتكون الأعمال التي عملوها في الدنيا أشخاصا يأنسون بهم في الآخرة لمن أسعده الله تعالى ، ويأوون إليهم مثل ما كانوا يسارعون إلى الأعمال في الدنيا ، وكذلك الأشقياء بأعمال عملوها يكون عليهم حسرات في ذلك المشهد إلى أن ينفذ الحكم فيهم وتحق كلمة العذاب عليهم ، فيغلب سلطان سبق الرحمة على العذاب فتسعهم الرحمة الإمتنانية في موطنهم في النار [...]» (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش . ص [160]).

(483)- الآية 116 من السورة السادسة : الأنعام .

المعالي والمدارج، قد تفسحت للقاء قلوبهم، وانشرحت للإسلام صدورهم، فيجدون أسرة الملك مسطورة ومنابر القرب مصفوفة. وإذا أخذوا المراتب ونزلوا المنازل كانت لؤلؤة الكافور فيه مضروبة بجنات العلى منها سرير ملكها ومهاد عزها وجميع الأسرة دقائق منها منبعثة أنوارها، وأنفها وجانبها إليها منها، وعن يمينها أسرة المرسلين عليهم السلام مثل : سرير الخليل إبراهيم ، ونبيه موسى الكليم ، إلى صالح إلى نوح، إلى آدم وبنيه عليه السلام، وعلى اليمين الأخرى مثل : سرير يحيى وعيسى وداوود وغيرهم من المرسلين، وقبالتهم مثل : أسرة الصحابة والنبيئين والحواريين، ثم الشهداء والصالحين إلى عموم المؤمنين، الأقرب من أصحاب رسول الله ثم الأقرب فالأقرب. ثم بين الأولياء مراتب القربا(ء) من الملائكة المقربين ووراءهم مراتب الملائكة السياحين، ثم من الحافين بدرجات المؤمنين، ثم صف كراسي الحَسِين الطاهرات وراء مراتب الحافين وسط كرسي السيدات : فاطمة ابنة محمد وخديجة وعائشة، والكرائم المطهرات، والكرسي الكريم كرسي أم السيدات حوا(ء) أرضاهم الله أجمعين.

لكل سرير منبر وكرسي، لاَثنَيْـنِ يكون عليه القرين مع القرين إلا عيسى ويحيى فكل واحد منهما لصاحبه قرين (484) ملكي، والقيم جبريل عليه السلام قائم على قدم بين يدي [157] رب العالمين، ليس له سرير ولا قرين // إلا قرين //السر الذي جعله السيد القائم بأعباء الملك الرقيب العتيد، وهو قرين النبي صلى الله عليه وسلم في

---

(484)- «قصد يحيى وعيسى خاصة دون غيرهما من الأنبياء لا لذاتهما ، وإنما ذلك لكون الحياة ذاتية الروح أو ملازمة لزوما لا يكون عنه انفكاك ، إذ كان عيسى روح الله لأن الأمر يوم القيامة يكون كما قال وإنما أراد المعنى الذي يربط بين الحياة والروح ، فإن الروحية التي لعيسى هي التي أوجبت له النفخ في الطائر وأوجبت له أن تكون ءاياته إحياء الموتى فارتبطت الحياة بالروح ، ولم يكن لغيره من الأنبياء ذلك . ولهذا أضاف الحق النفخ لعيسى كما أضاف النفخ لنفسه ، وما أضاف ذلك لملك مقرب ولا لغير عيسى ، قال تعالى في حق عيسى :*فتنفخ فيها* [الآية 112من السورة الخامسة : المائدة] ، وقال تعالى عن نفسه :*فإذا سويته ونفخت فيه من رّوحي*[الآية 29 من السورة 15 : الحجر، والآية 71 من السورة 38 : ص] ، وقال تعالى أيضا في حق مريم :*فنفخنا فيها من روحنا* [الآية 90 من السورة 21 : الأنبياء] ، فما أضاف النفخ الذي يكون عنه الحياة إلا لنفسه ولعيسى ، فلهذا جعل [ابن قسي] عيسى ويحيى كل واحد لصاحبه قرين أي كريم»(ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش . ص [161]) .

سائر الأيام (485) . وأما قرين السيد الأعز الذي يقعد على السرير، وكل سرير لاثنين : ملكي وإنسي (485م) إلا سرير السيدين الأمجدين : روح الله وحياته فخصائصهم الملكية القدسية، وسريره صلى الله عليه بكرامته الأمجدية الأقدسية وهي هذه الفضلية والوسيلة التي دعا بها عليه السلام (486)، وفرض على من عرف الحق أن يدعو بها فهو يدعو وعليه تعود بركة الدعاء وهو الجواد ومنه المزيد.

وأما قبل التجلي العزيز إذا أخذوا منازلهم، فسرير عيسى ويحيى ومحمد عليهم السلام <1>وهما شفع<1> وهو وترهما، عيسى عن يمينه ويحيى عن يمينه الأخرى (486م). فإذا نزل الإذن العلي بإشعار حال التجلي العزيز قبول به طيف سار في ملكوت الأسرار وغيب نجوم الأنوار، فإذا نزل النور حفت الأسرة والمنابر، وأشرقت

<1>- في "ل" و"ش" : « وأحدهما شفيع » وهذا لا يستقيم مع سياق الكلام بعد ، ولذا رجحنا ما أثبتناه، بعد الاسترشاد ب مخ.ش.ن.خ.ش . ص [163]. وانظر الهامش 486 م من هذا التحقيق.

---

(485)- روى مسلم في صحيحه عن عبد الله بن مسعود (باب صفة القيامة) أن النبي ص قال : "ما منكم من أحد إلا وقد وكل الله به قرينه من الجن ، قالوا : وإياك يارسول الله ، قال : وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم ، فلا يأمرني إلا بخير "ومن هذا الوجه جعل الرسول نفسه «تحت أمره ، وأن للقرين الحكم في ذاته ، فحقيق بأن يكون معه على السرير » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [162]) .

ويبدو من كلام ابن قسي اللاحق أن هذا السرير الذي يكون فيه النبي مع قرينه هو "سرير الخطبة" ، أما "سرير العزة" وهو "السرير القدسي" أو "الأقدس" فيكون الرسول مع الله جل جلاله (أنظر:ابن قسي : خلع النعلين ، ص ، [139]،[157]،[158]، وقارن الهوامش : 2،421،425 من التحقيق) .

(485م) يرى ابن عربي أن كلام ابن قسي عن الأسرة والقرناء في هذا الفصل(فصل السمسمة) يجب أن يفهم من وجهة أن« الكشف من حضرة التخيل، وخيال كل إنسان حضرة ملكه فمن دخل في حضرة ملكه كان بحكم صاحب تلك الحضرة.فصدق كل واحد من المكاشفين . وهكذا صاحب السرير من رقي فيه وجلس عليه كان أكبر في نفس الأمر، ولكن الحكم للحضرة والمكان فاعلم ذلك . وعلى هذا تأخذ جميع ما ذكره هذا الإمام في هذا الفصل من هذا الفن لاغير ».(مخ.ش.خ.ن.ش.ص [162]).

(486)- أخرج البخاري في صحيحه عن جابر بن عبد الله أن النبي قال :"من قال حين يسمع النداء[نداء المؤذن]: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة ،آت محمدا الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته؛ حلت له الشفاعة يوم القيامة"، وقارن نفس المعطيات لدى مسلم في "صحيحه" عن عبد الله بن عمرو بن العاص (باب استحباب القول مثل قول المؤذن، من كتاب الصلاة).

(486م) يقول ابن عربي : إن من مذهب ابن قسي « أن الخطيب إذا صعد المنبر أن يكون معه إثنان في الدرجة تجيبه من المذكرين ، فأخذهما مثلا كعيسى ويحيى عليهما السلام، وجعل الخطيب كمحمد صلى الله على الجميع » (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [161]).

ويبدوأن ابن قسي-كما سبق ذكره -يصرف الإسم عن مدلوله الشخصي إلى====

المراتب والكراسي من الجنبات والمواخر، واستقبلت الأسرة ومن عليها موضع نزول النور من صدر النبي عليه السلام ووجهه ويمينه الذي معه على السرير.

وإذا كان ذلك وهي سنة الإقبال بالوجه على الأنام، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم من بينهما وانبعث بالتعظيم والتوحيد والقلوب والعيون مقبلة عليه، فلا تزال نغمات القرآن تنبعث من لسانه بالحنان والتسبيح وأوزان كلام ملك القدوس بالألحان، حتى إذا بعث الآذان، واهتزت الأذهان، ووهت دعائم القلوب وحنت الإسجاد، بُينت سماء الأستار، بغمائم المسك وكافور الأنوار، فنزل الجليل جل جلاله إلى لؤلؤة اللآليء وقبة الأسرار، وتجلى في سبحات النور ومرآة الوقار، وقام الخلق بتعزيز الملك وتوقير الجلال، ونزل النبي عليه السلام على سرير الخطبة إلى سرير العزة فيكون معه [158] جل جلاله على سرير العزة، وفراش المحبة، ويمين التلجي ونجاة الأمة، ولا يجوز أن تفترق لا إله إلا الله محمد رسول الله (487)، وهذه لامعة السريرة الألمعية التي لم تفترق للنسبة ولم تنفصل، ويكون الخليل عليه <السلام> (488) كما تقدم في تسطير النشور وترتيب الرتب.

=== المعني الباطن ، فمحمد ص حقيقة روحية أولية (انظر مثلا: خلع النعلين ص [139] ، والهامش 420 من التحقيق)، وعيسى ويحيى رمزان للروح والحياة ، وفي هذا الصدد يقول ابن عربي لدى شرحه لهاته الفقرة :« وأما ماقرره في هذا الفصل من أن عيسى ويحيى عليهما السلام شفع والنبي صلى الله عليه وسلم وترلهما لاجتماعهما في تلك المرتبة، فهما منه بمنزلة الذين يقعدون مع الخطيب يوم الجمعة على المنبر دونه في الدرجة وإن شاركوه في المنبر ضرب مثال كما جعله الإمام . فليس يعني عن عيسى ويحيى وإنما يعني الروح والحياة لاغير. قال النبي عليه السلام إذا ذكر كلامه للسامعين * حصل لهم من ذلك في قلوبهم أرواحا يحيون بها * [لم أقف على هذا الحديث في ما رجعت إليه من مصادر(أنظر :لائحة المصادر)] كما جاء في العلم * أو من كان ميّتا فأحييناه *[الآية 123من السورة السادسة : الأنعام] ، فهذا معنى عيسى ويحيى معه . فإن الحق الصريح في الجليس إنما هوإبراهيم عليه السلام والعباس بن عبد المطلب عمه صلى الله عليه بطريق الكشف التفريقي المحقق ، ومقصود هذا الرجل [ابن قسي] أنه يمشي التجلي على حسب ما يقع من الأحوال في صلاة الجمعة من الإمام والمأموم». (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [163]) .

(487)- قارن : خلع النعلين ، ص. [139] ، والهامش 425 من هذا التحقيق .

(488)- يرى ابن عربي أن « ماذكره من حديث إبراهيم عليه السلام ، فهو لما في الصلاة من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم كالصلاة على ابراهيم عليه السلام » (مخ.ش.خ.ن.ش.ص [164]) .

فإذا انجلت مرآة الصفات، ونزلت أنوار السبحات في معتب التحيات الطيبات، للجلال جلال الأسماء المسميات، تلاحظت الأسرار، وأسرت الأفكار للأفكار، فأوحى السر الأعلى إلى السر ما أوحى فأبرمت القوى وتجلى المولى، وكان ماكان من نعيم المولى، والكلام ما منع الأماني فجمع العيون والمعالي، وكان ينظر إليه جل جلاله من حيث مقامه من كلتا اليمينين ومصاف الجهتين، ومن أخريات الصفوف وأقاصي الطرفين مواجهة كما ينظر المصلي قبل وجهه ولا ينتقل ولا يلتفت، فيراه ويكلمه بكلامه ولا يشتغل بشأن غيره عن شأنه، فيرى المولى أنه صاحب المجلس العلي وحده من حيث الإقبال عليه، والإنفراد بالمكالمة له، وكل يرى مثل ذلك لنفسه، حتى السيدات الخالدات الناعمات الطاهرات، تكلم كل واحدة من هؤلاء من وراء صف ولا من جهة ولا طرف، بل كل مقابلة كما يقابل الإمام مصلاه ولا يثني رأسا ولا يقبل عينا تصديقا لقوله عليه السلام :*لو يعلم المناجي من يناجي، ما <1>التفت في صلاته<1>* (489)، بخلاف ما كانوا في مكالمة النبي عند إشعاره الدين، وأنهم كانوا يصرفون وجوههم إليه من كل جانب، وأنهم كانوا يستقبلونه من كل موضع كما يستقبل الخطيب إذا خطب.

وهذا هو الوفاق من الرب والمربوب والسيد والمسود، ليس مع هذا القرب من كل شخص حيثما كان من أخريات الصفوف وأطراف الجهات عظمة ذات ولا إحاطة ظاهر ولا <2>نقلة<2> مكان ولازوال من مقام ولامقارنة الجليس الذي معه والمقيم الذي على [159] رأسه، بل بصورة رحمانية لا يزيد على عز عظمته ذات ولايتغير من مدارك اللحظات.

وإنه عز وجهه في رحمانية ملكه الأعز لايزال ينزل النعم السماعية ، ويتجلى في مرآة القلوب العيانية، والسرير الأقدس يتجلى للأسرة والمنابر والكراسي والمراتب، في

<1>- في "ل" و "ش" : «انهتك » وقد رجحنا ما أثبتناه لوروده في الأحاديث الواردة في هذا السياق والتي وقفنا عليها. (انظر الهامش 489 من التحقيق) .

<2>- في "ل" و "ش" : «بقلة» وقد رجحنا ما اثبتناه لسياق الكلام.

---

(489)- لم أعثر عليه بلفظه ، ولكن يشهد بصحته ما ذكره ابن حجر العسقلاني في فتح الباري ج 234/2 لدى شرحه لحديث البخاري رقم 751(باب الإلتفات في الصلاة) من أنه «ورد في كراهية الإلتفات عدة أحاديث منها عند أحمد وابن خزيمة من حديث أبي ذر رفعه* لايزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت فإذا انصرف وجهه عنها انصرف*، ومن حديث الأشعري نحوه وزاد *فإذا صليتم فلا تلتفتوا*. وأخرج الاول أيضاأبو داوود والنسائي».كما اخرج البخاري في صحيحه (كتاب المواقت) ، ومسلم في كتاب "المساجد " من "صحيحه" من حديث أنس بن مالك أن النبي قال :*المصلي يناجي ربه *.

مرآة عزه ومستويات علوه، فتتجلى الحضرة البهية بتجليه في ذلك في مرآة عرشها، وسندسيات فرشها، فلا يبقى شيء من العلى إلا يتجلى ولا شيء من الملك والقدس إلا تجلى وترايا.

فإذا بلغ النعيم وانتهى، وتكامل السرور للخلق واستوى، سرحت الأماني وحكمت الإرادة في الرتب المعالي، فيأخذ كل شيء في الملك لملكها، ويضم كل شيء في الخلد لخلدها، حتى لا يبقى شيء غير الذي ليس كمثله شيء، الحي الذي هو حياة كل شيء، يتجلى في حجاب عزه ورحمانية ملكه، فكلم السر السر: أنت فأنت، <1> حكمت <1> علي أنت، وحكمت أنا في <2> أنا <2>، وعلى الحقيقة ومن أنت ومن أنا ومن العبد ومن المولى(490) ؟! فيتسع ويستتم المعنى للمعنى، وتقول الرحمانية العزيزة : وأنا، فيتحد السرير بالسرير بالأسرة، وتتصرف القبة قبابا على الأسرة، وبما هي به من مرآة عرشها، ومستويات فرشها، وتقوم الصورة العلية بالصورة قد أينع حسنها وأزهر، وأنبت ملكها وأثمر، وأهل أفقها بالحجال والجلال وأقمر، فيصير الكل ملكا حيا قيوما على ملك مستويا على عرشه، ليس كملكه ملك ولا كحياته حي، ولا كصفاته صفات، وليس كمثله شيء إلا الذي <ليس> كمثله شيء، فيتصرف المقربون المحكمون بالرحمانية أربابا كل في أفقه ومدار فلكه (491)، وتتصرف السيدات الخالدات، الطاهرات

<1>- في"ل" و "ش" : « حكمته » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش. ص [164]

<2>- في "ل" و "ش" : «الانا» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش. ص [164] .

---

(490)- «وهذا كله من مكالمة السر للسر، وبحكم الغيب في الغيب . فأشار رضي الله عنه [اي ابن قسي] في هذا الكلام العظيم إلى المظاهر والظاهر فيها. فالمظاهر عبودية لها أثر في الربوبية، والظاهر ربوبية بصورة عبودية. ولهذا جاءت الشريعة في حق الحق بكل إسم ووصف لا يستحيل على العبد أن يكون بذلك الوصف من صفات الروحانيات الكرام، والنفسانيات العظام». (ابن عربي: مخ.ش.خ.ن.ش ص [164]) وانظر: ملحق معجم المصطلحات الواردة في خلع النعلين» .

(491)- يشير ابن قسي في هاته الفقرة وفي سابقاتها ولاحقاتها إلى النعيم الخاص الذي هو نعيم تجلي العبادات من حيث أن «كل إنسان في ملكه تام يتضمن نعيمه نعيم كل ملك . كما أن كل اسم إلهي له الأسماءالحسنى كلها على المعنى الذي ذكره الله تعالى في قوله : *قل أدعوا الله أو ادعوا الرحمن، أيًا مًا تدعوا فله الأسماء الحسنى،*[الآية 109من السورة 17 : الإسراء] ، فلو أراد تعالى عين الذات الإلهية المرجوع إليها الأسماء الحسنى، لم يقل *أياما تدعوا*، فعلمنا أن ثم حكم آخر يعطيه اختلاف الأسماء. كذلك النعيم بما هو نعيم حقيقة واحدة وبما هو نعم كذا يتعدد ، ففيه نعيم كما يتنعم به فافهم» (ابن عربي :مخ.ش.خ.ن.ش ص [164]) .

الناعمات، بالرحمانيات أربابا لأسرتهن وسادات مملكتهن.

وتعود الحياة بكل حضرة عالية، والمعالي مستويات وعروشهن باهية. لابنقلة عن منازلهن، ولابحركة عن مواضعهن، بل بما كان به الإسم العزيز الرحمن أو على التقريب للأذهان، بل بما صاربه عرش بلقيس إلى سليمان، فلا نعيم فوق نعيم ذلك اليوم فيما قبل ولا [160]سرور أعلى منه فيما مضى.ثم يبقى الأمر كذا وتجليات الأيام تزيد في أنوارهم ونعيم جنابهم بحسب التجليات الخمس التي تكون مع الصلوات الخمس وكل تجلي صلاة أعلى من تجلي الصلاة التي قبله، والأمر ينشأ ويكبر إلى أن يصلى الجمعة، وإذا كانت الجمعة الثانية كان مثل الذي مضى في السنة والحكم والرتبة والتعلم، وأما النور (492) فأسطع والملك أعلى وأرفع والفيض والمزيد أتم وأسبغ فإنه يتجلى على جلاله.

ورحمانية أخرى حجابية (493) أعلى من الأولى وأبهى وأقدس ، وتجليات أسنى ولو أبصر الشوق الذي يراح بها إليها لما أدركها بصر هذه الحجابية الأولى التي انصرف منها، ولايمنع منها بنعيم رؤية ولا بنور سبحة، فإنه قبل قضاها لنصيحها، وجعلها على أهلها، لم يكن كحياتها حي ولابان كمثلها شيء. وإن ذلك الفصل كان له سنة من سنة

---

(492)- أي النور الذي لهذا التجلي الثاني .

(493)- يعلق ابن عربي على هاته الفقرة فيقول :«الحق يتعالى عن قبول المزيد في ذاته، وإنما الرحمانية تقبل المزيد من حيث نسبتهاإلى المجلى لهم من حيث مادعاهم الحق إليه بالإختصاص لا بالعمل. وأماالعمل، فبحسب تحققهم به يكون التجلي لهم غير أن كل واحد في نعيمه يرى أنه مافوقه نعيم لتضمنه كل نعيم، كما قلنا من أن كل اسم يتضمن جميع الأسماء سواء، فيكون الخلع بحسب التجليات [تجليات الأعمال وتجليات الإختصاص وتجليات العنايات] وينخلع ذلك البهاء الساطع على ملك كل إنسان . وهنا يجوز وإن لم يتعرض [ابن قسي] لذكرها، فلا أدري لعدم معرفته بها أم لا؟ وهو أن كل مصل في العالم إنما صلاته لربه الذي في معتقده، والتجلي إنما يقع في الأعمال بحسب المعتقدات، وهي مختلفة جدا، فيعلم أن المتجلي وإن كان واحد ‹ا› فليس الإدراك له من المتجلى له واحد‹ا›. وهنا يتحقق رجال الله في معرفة الله، ويختلف عليهم الخلع فلا يعرفون فرقان ما كانوا فيه إلا بعد رجوعهم بخلعهم إلى قصورهم، فحينئذ يظهرعلى كل واحد منهم خلاف ما على الآخر من الرحمة التي تخالفه، كما أنه يرى عليه مثل ما عليه من الوجه الذي يوافقه .

فتعر ض هذا الإمام إلى ذكر الأعمال خاصة، وترك الأهم الذي هو ذكر ما في نفس القائل من علمه بربه مقلدا كان أو صاحب نظر أو صاحب كشف على حسب مأخذه في دنياه »(مخ.ش.خ.ن.ش. ص [165] ، [166]) .

الحدث وكانت التي خلقها متصلة، وكانت هذه منفصلة، وكذلك ما نظرت هذه المنفصلة نفسها لو نظر إليها من موضع ملكها ومكان عظمتها لم يكن كمثلها شيء، وإذا نظرت هي المنفصلة فوقها من حيث اتصالها أو نظر إليها لم يكن كحياتها حي ولا كان كمثلها شيء، والأمر كذا في التجليات في أيام الجمعة، وكما تقدم من التجليات الخمس في أوقات الصلوات، وهي حقائق أحكام الصلوات الخمس والجمعات.

السواك والطيب والثياب والزينة

فجملتها وحقائق نسبها مجموعة في صور السوق (494)، <1> وهذه الصور الأمثلة <1> المضروبة، والسنن المفروضة والموجوبة، وتتمة الحكمة، وصدق الكلمة، في الوسيلة، والفضيلة. وهذه حقيقة الدعوة التي يدعى بها وهي راجعة إليك انخلاع الحجاب عليك كما انخلع عليه، وكذلك الصلاة عليه إذا اتسقت في الإنشقاق العبراني ولم تتقيد بالإشتقاق العربي (495)، فإن الصلاة عليه من حيث الإتصال لانخلاع الحجاب عليه [161] فإنه حالاته لله لأنه اتصاله به وصلاته عز وجهه عليه، اتصاله هو من جهة العلو عليه، ولذلك ما يجب الإستكثار من الصلاة عليه، وإن صلاتك عليه صلاة الرب عليك ، وانخلاع الحجاب عليك ، فلنفسك تعمل لاله .

وأما الزكاة والصدقة وما أشبه ذلك من أعمال البر

فقال <تعالى>: *خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها* (496)، وقال صلى الله عليه :*أنا لا نأكل الصدقة* (497) لأنها أوساخ الناس. والتطهير نوعان : نوع في

<1>- بياض في "ل" وفي "ش" : «وهذا الصدر الامثلة، وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(494)- إشارة للحديث النبوي *في الجنة سوق * وقد سبق تخرجه في الهامش287. وقارن : ابن كثير: النهاية ، ج 360/2 – 364 تحقيق محمد أحمد عبد العزيز ، حيث يذكر التخريجات والروايات المختلفة لأحاديث "سوق الجنة"، وانظر الهامش 504 من التحقيق.

(495)- إشارة إلى الصلاة على إبراهيم عند الصلاة على محمد ص .

(496) الآية 104 من السورة التاسعة : التوبة .

(497)- بعض من حديث رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة (باب تحريم الزكاة على رسول الله ص) .

الأبدان، ونوع في الأديان، ولكنه من حيث قيام الدين بالبدن فكونه قميص النفس العاقلة، ومجمع آلات الذات المكلفة بجميع الحقيقة في البدن.

وعلى الحقيقة فالأجسام ترجع إلى الحقائق، فهي قميص النفس والمراد بالنعيم وغير ذلك، وطرق القلوب المختصة بالحياة وغير ذلك. فهذا التطهير بكل وجه حقيقة ما يتورد على الأجسام من حظوظ المتعة من نعيم المزيد : أكلا وشربا وغير ذلك. وإنه لا يتورد عليك حظ المزيد إلا على باب حظك من تميم الرؤيا، وأن يفتح من ذلك الباب إلا ما فتحت من بصرك بقدر تزكية أحوالك، ولن تعطى من المتعة إلا بقدر ما تعطي من نفسك ومالك ومن الموضع الذي يتجلى، ومما <1> تقدم <1> يرد عليك وهذا لك. ومما أمسكت وأكثرت يخرج لك ويعود بالله شجاعا أقرع يوم القيامة كذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في ممسك الزكاة (498).

وهذه حقيقة المنع كما لك حقيقة الدفع وإن كان كله في تلك الدار سموم وحميم من سموم حيات النار. وكذلك الواردات أحوال من المريد على باب تجلي صورة الغيب، وهو تجلي الإعراض وصرف الوجه وقطع الأسباب. وإنما تجلي دارالنعيم إقبال التجلي والإمام فإذا كان ذلك لم يبق لذلك الدار إلا ماهو لله، ولله المثل الأعلى إلا الورا<ء> والإستدبار وليس ذلك في حق المولى إلا بالحكم **[162]** والمعنى.

ونعيم أهل الجنة شرط في عذاب أهل النار(499) من حيث الإقبال على هؤلاء والإدبار عن هؤلاء، فالرحمة والأنوار لهؤلاء والظلمة والنار لهؤلاء. وهذه حقيقة الجهاد وقتل الكفار، قال الله تعالى :*قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم* (500)، فحقيقة العذاب

<1>- في "ش" : «تقدمون » والتصحيح من "ل" .

---

(498)- روى مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله (باب إثم مانع الزكاة) أن النبي ص قال :*ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حقها إلا أقعد لها يوم القيامة بقاع قرقر تطؤه ذات الظلف بظلفها ، وتنطحه ذات القرن بقرنها ، ليس فيها يومئذ جماء ولا مكسورة القرن ، [....] ولا من صاحب مال لا يؤدي زكاته إلا تحول يوم القيامة شجاعا أقرع يتبع صاحبه حيثما ذهب وهو يفر منه ويقال :هذا مالك الذي كنت تبخل به ، فإذا رأى أنه لا بد منه أدخل يده في فيه فجعل يقضمها كما يقضم الفحل*.

(499)- وذلك لأن عذاب أهل النار ليس شرطا في نعيم أهل الجنة ، لأن «الرحمة سبقت الغضب» (أنظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش ، ص[167]) ، وقارن : ابن قسي : خلع النعلين ، ص [104-110] والهامش 370 من التحقيق .

(500)- *قاتلوهم يعذبهم الله بأديكم ويخْزهم وينصركم عليهم ويشْف صدور قوم مومنين . . ويُذهب غيظ قلوبهم، ويتوب الله على من يشاء، والله عليم حكِيم،* (الآيتان 14 ، 15 من السورة التاسعة : التوبة) .

بالأيدي والأخزى وإشفا‹ء› الصدور في هذه الدار ماهو يتورد عليهم بالإعراض عنهم إلينا والإقبال بسبحات الوجه والأنوار علينا في تلك الدار، ولا قتل لهم منا أشد من ذلك ولا عذاب بأيدينا أخزى من ذلك العذاب الأليم.

فصل في الصوم

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :*يقول الله عز وجل : كل عمل ابن آدم له إلا الصيام، فإنه لي وأنا أجزي به* (501)، والصوم كله حبس وامتناع من المباحات في الأكل والشرب وغير ذلك، قال صلى الله عليه وسلم:*من شتمك فقل: إني صائم*(502)، فإذا كملت بالإنسان صفات الصوم فقد صار رباني السر ، فإن الله ليس في حقه أكل ولا شرب ولا تنعم.

فإذا كان رمضان في تلك الدار، كان نهار الخلق أجمع عند الله تعالى في حضرة ملكوتية الوقار ثم ملكوتية الأنوار، وتنعمات ملكوتية الأسرار <1>في المَرَاْى النبويات<1> (503)، والأحوال الملكوتيات (504)، قال صلى الله عليه وسلم :*إني أراكم من خلفي كما أراكم من أمامي* (505)، وقال :*إني لست كأحدكم إني أبيت يطعمني

<1>- في"ل" و "ش" : « من نوع مرايا التنزلات » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن. ش. ص [168] وقد رجحنا هاته الصيغة لمقاربتها سياق الكلام .

---

(501)- أخرجه مسلم عن أبي هريرة (باب فضل الصيام) .

(502)- رواه مسلم عن أبي هريرة (باب حفظ اللسان للصائم) .

(503)- يقصد أن النبي ص تكون رؤيته من خلفه كرؤيته من أمامه حين غلب عليه جهة ملكيته دون بشريته، ولذا ساق الحديث *إني أراكم من خلفي كما أراكم من أمامي*. (انظر : ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش ص [168]) .

(504)- يقول ابن عربي إن المقصود لدى ابن قسي بـ"الأحوال الملكوتيات" «أن الإنسان يدخل في أي صورة شاء للجنة ، مثل ما تظهر الملائكة في أية صورة شاءت ، ولهذا جاء بحديث *سوق الجنة* ، وهو حديث أخرجه الترميذي في مصنفه . ثم إن هذا الإمام جعل هذه الأحوال أمثالا مضروبة لتنوعات التجليات ، وانتقال الأحوال والصور على أهل الجنات بتنوعات التجلي الإلهي لتنوع الأعمال والأحوال التي صاحبت الأعمال ، واختلاف الأزمان والأماكن ، وكثرة الأعمال وقلتها والدوام عليها وعدم الدوام ، وما أشبه ذلك مما يدخل فيه المفاضلة» (مخ.ش.خ.ن.ش ص [168]) .

(505)- هو بعض حديث أخرجه مسلم عن أنس في صحيحه (كتاب الصلاة).

<1>ربي<1> ويسقيني* (506)، وهذه أمثلة مضروبة، من تلك الملكوتيات المحجوبة، وكأن الطعام الذي ذكر صلى الله عليه وسلم إنما هو طعام من باطن إلى ظاهر(507)، وهو ضرب مثل من هذا النعيم السرياني والملكوت الرحماني.

فإذا كان النهار من أيام رمضان، فلأول نهار كان الرواح إلى الجمعة (508)، وهو نوع منه لا بحركة ولا نقلة أكثر من طلوع من ملكوت الشرق عليهم نورا فلقا كما يطلع إشراق الفجر هنا، فليلبسوا زينة فإذا انخلعت عليهم انكشفت لهم ملكوت النفوس عنهم فلك نعيم الأنفس، وتجلى لهم السر المكنون [163] في حضرة سر الأكوان، وقلب الأعيان، وانخلعت عليهم أسماء الأسرار المكنونة في دار الأنوار المحجوبة، وكانوا فيها بتلك الحياة الربانية، والتنعمات الرحمانية.

وإن الحجاب الرحماني <2> وإن انفصل (509)، فالأمر <2> بما لم ينفصل عن حضرة السر دَرَك أسْرَار النعيم بكل إسم من أسمائه وصفة من صفاته على منازل من

<1>- ساقطة في "ش".

<2>- في "ل" و "ش" : «فان انفصل والامر» والتصحيح من مخ . ش . خ . ن . ش. ص [170] .

---

(506)- هو جزء من حديث رواه مسلم عن أبي هريرة (باب النهي عن الوصال في الصوم).

(507)- أي من أمر مخيل إلى واقع محسوس ، ويعلق ابن عربي في شرحه على هاته الفكرة فيرى أن أكله صلعم لم يكن «إلا بالحس في حضرة الخيال كما يرى النائم ، فإن رؤيا النائم والكشف إنما يكون بالحس في حضرة الخيال ، فمنه ما يكون على حسب ما يشاهده ويراه فيكون أثره صحيحا ، فيرى أنه يأكل فيجد الشبع وأثر الطعام ، وهذا كان يجده رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وجدناه ووجده غيرنا ممن روينا عنهم في ذلك [...] . ونحن رأينا ذلك في نفوسنا فما كان إلا من ظاهر لم يكن من باطن إلى ظاهر ، فإن الحس يدرك مع اليقظة ويدرك في غير اليقظة من فناء أو نوم ، وكما يكون ما يدركه الحس في الحكم وقد لايكون أعني في اليقظة ، كذلك مايراه الحس في النوم أو الكشف ، قد يكون على مايراه فيكون له أثر في اليقظة فيجد إذا استيقظ أثر ذلك ، وقد لا يجد فيكون من أغاليط الحس .
هذا هو التحقيق في هذه المسألة، وإنما قد قال هذا الإمام فمن باطن إلى ظاهر، إنما أراد به من أمر مخيل إلى محسوس ظاهر هذا هو الظن به». (مخ . ش . خ . ن . ش . ص[168] . [169]) .

(508)- جعل ابن قسي ، نهار رمضان مثل الرواح إلى الجمعة في التقسيم وفي حكم التجلي (أنظر: ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش ص [169]).

(509)- يعني وإن انفصل من الإسم الرحمن ، لقوله ص : "الرحْم شجْنة من الرحمن" (حديث رواه البخاري في "صحيحه" (كتاب الأدب) عن أبي هريرة ؛ والترميذي في "البر" عن عبد الله بن عمر) .

مـواضع أسـرار الحـقـائق والدقـائق (510)، إذ هذه الحـضـرة الأقـدسـيـة مـرآة أسـرار الأكوان(511)، <1>عن عـينها تتنزل<1> المعاني إلى الأعـيـان (512). وهذه حـيـاة النـعـيم وروحـه الذي بـه يـتـعين ويقـوم، فـمـا من حـورا<ء> أقـصـر إلا وهي فـيـه روح السـر، ولا من جنة خلد ولا نعمى عين إلا خلف السر، فإذا هبط السر الملكوتي بالأمر وتعين صح نعيم السر، أخذ كل في النعيم من كل جانب يتنعم حتى الأسرة والمراتب. فمن شاء نعيم الحور فبلحظات يتنعم مالم ينعم في مقام ملكه وسرير قصره، فإذا شاء النعيم بالطعام وغير ذلك من التنعمات بالزواج والأضراب (513) فـباللحظات والخطرات، إذ الكلي مـفـروض عليـه مـجـمـوع قـدس حـيـاة وأكمل صفات في مـرآة السر بين يديـه، فـمـا شـئـت من نعيم الفرش وتمتع الأسرة ما لم يعرف في دار النعيم ألذ منه ولا أشهى ولا أعذب موردا ولا أحلى ولـم يسـتـعمل، والخطاب السـر إلى السـر، ولاحركة إلا خـطـرات الـفـكـر إلـى الفكر(514)، فاللحظة تنقضي من نعيم الأسرة مالا ينقضي بنعيم الظاهر في الساعات الظواهر. وكذلك في سائر النعيم ما يقع عليه إسم نعيم .

<1>- بياض في "ل" وفي "ش" : «عن عيانها بين» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن. ش. ص [170] .

---

(510)- يقـصـد أنـه «في الـتـجلي الـواحـد العين لاتـتـعـاقـب الأسـمـاء عليـه» (ابن عـربي: مخ.ش.خ.ن.ش.ص [170].

(511)- يعتبر ابن قسي الحضرة الأقدسية (حضرة الغيب المطلق/حضرة السر) مرآة ترى أعيان الأكوان فيها نفسها ، وترى بعضها بعضا «فما أدركوا منها سوى نفوسهم خاصة » (انظر : ابن عربي :مخ.ش.خ.ن.ش.ص [170]، وملحق "معجم المصطلحات الواردة في خلع النعلين"، وما كتبناه حول التجلي لدى ابن قسي (المبحث الرابع من القسم الأول من الدارسة) .

(512)- يقصد أن حضرة الخيال(عالم المثال) يأخذ من عين الحضرة الأقدسية «ما يصوره إما من خارج وإما من داخل ، كظهور الملك في صورة البشر هذا من خارج أو كرؤية النائم هذا من داخل » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [170]) .

(513)- بخصوص الأحاديث النبوية الواردة في ذكر جماع أهل الجنة نسائهم ، وهل يمنحنون الأطفال ولادة؟ انظر مثلا : القرطبي : التذكرة ، ج206/2 –209، تحقيق أحمد حجازي السقا ؛ ابن كثير : النهاية ، ج340/2–344، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز .

(514)- يرى ابن عربي ، أن ابن قسي جعل «النعيم بما ذكره نعيما معنويا من لحظات السر إلى السر، وجعل صورة الحركات للنكاح كخطرات الفكر إلى الفكر» (مخ.ش.خ.ن.ش. ص[170]) .

ومن هذا <1> المكان<1> ارتقى //أهل// الرسوخ إلى علم //السر// الذي لم ينبغي لله أن يتخذ صاحبة ولا ولدا، وارتفع الشعور إلى معنى الحمد //لله// الذي أمر أن يقوله على ذلك أبدا، واتسع النظر في جمعه البشر في صلب آدم إلى البشر في قبره، وقدّس ورأى واعتبر. فإذا انقضى النهار وانصرفوا كان الإنفصال عن الحضرة فصلا في الحجاب (515).

ونعيم الظاهر بالظاهر من أول الليل إلى الفجر قال الله تعالى :*أحل لكم ليلة الصيام الرفَثُ إلى نسائكم، *الآية (516)، وكان انصرافه عن الحضرة القدسية وقت فطر الصائمين، فللصائم فرحتان : فرحة عند [164] فطره، وفرحة عند لقاء ربه بما شرف به من نعيم الحجاب الملكوتي إلى مقام ملكه وأسرة نعمته، وقت انصداع فجر <2>الزينة<2> الملكوتية بالأنوار المكنونة حين التنقل إلى حجاب آخر أعلى وأقدس(517). والنعيم <الـ>ثاني <أ> سنى وأنفس ولا يزال الأمر كذا، وما يمشي مع هذا النعيم بطول النهار من نعيم السمع والبصر، بالسماع الأنس والنور الأقدس<أبعد> من

<1>- في "ل" و "ش" : « كان » والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص.[170] .

<2>- في "ل" و "ش" : «الوثبة» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش.ص.[171] .

---

(515)- لقد أحال ابن قسي في «هذا الكلام على الذوق ، فافهم وتخيل أن الأمر إلا عظيم وأنه لعظيم ، فليومىء إلى السر الذي يتجلى لهم حتى يعرفوا هذا، وذلك من تجليات الذات لا ينظر إليها المتجلى له إلا من حيث هو ذات لا من حيث هو معنى آخر تتصف به ذات الرائي، فيرى أحدية نفسه في أحدية خالقه فيعلم أنه لا يصح منه ميل ولا يصح إليه ميل ، فيعلم انه لا ينبغي أن يكون له صاحبة فانتفت الصاحبة<و> انتفى الولد. فإذا تجول في تجلي الفردانية علم صدور العالم، وما ظهر منه هل عينه أو عين الحق في عينه وهو عين فيه ؟ ويعلم السبب الرابط بين العالم والحق حتى يسمى الحق بالعالم ويسمى العالم بالحق. والفرد هو الذي يقول : الأحد، الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا. فكان الأحد معبود الفرد ، وهو الذي قال الإمام [ابن قسي] رحمه الله أنه أرفع "الشعور إلى معنى الحمد لله الذي أمر أن يقوله على ذلك أبدا "، ثم جعل اجتماع البشر في صلب آدم عليه السلام من هذا القبيل ، فهذا هو نعيم السر بالسر، إذ كان محل صوم النهار فهذا هو النعيم الباطن [...]»(ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [170،171]) .

(516)- الآية 186 السورة الثانية : البقرة .

(517)- بعد ذكره للنعيم الباطن المقارن لصوم النهار، يعود ابن قسي هنا لذكر نعيم الظاهر بالفطر والنكاح من أول الليل إلى طلوع الفجر من يوم رمضان ، فبطلوع الفجريمتنع عن الأكل والنكاح فترجع الصفة إلى الحجاب الأعلى الأقدس أي إلى من هي له حقيقة ، لقوله تعالى في الحديث القدسي- سبق تخريجه في الهامش 501-:* كل عمل ابن آدم له إلا الصيام هو لي ، وأنا أجزي به *.

أن يوصف وأعز من أن ينفد أو يتكيف. فإن بعث عن تلك الحضرة الملكوتية أحد من كرائم ملكه وسيدات قصره وخلده، فربما انصرف كل واحد منهما من طيب نعيم الأسرار، ولذيذ تمتع الأبصار، وحلاوة المطعومات والمشروبات بالوهم والخطرات، محفوظ عليهم بطول لذاتهم منسوب في ديوان نعيمهم. وكلما التقيا بالظاهر على سبيل النعيم الظاهر وجدا حلاوة وقاع الأسرار ملازم مصاحب لذات نعيم اللحظات مواصل الإرب، فيهما تنزلات بكل لحظة ‹1› مادا ‹1› فأسر إلى سر ولاما سوى الإحساس وانفهاق النور على النور إلى أن تنقضي سنة الظاهر على كمالها، ويرتفع حال العين عن حكمها، فيكون العود من المصباح، والروح سلك الأوضاح، فلا أفضل من نعيم الصوم ولا يجزي به إلا هو جل جلاله.

واعلم أن الحلية (518) التي تحلاها، إنما هي من هذا السر المصون (519)، ونور هذا الإسم المكنون. وذلك أن الحلية ذهبا، والطيب من زينة المرأة من ذكر الأساور بالذراعين وهي حور بالمعنى من حيث السر، أساور من حيث العين. وكذا الحلية في الرجل مثل ذلك والحكم والكون، فإذا نظرتها من حيث السر نعيم رؤيا، فإذا نظرتها من حيث العين تنعمت برتيب رتبة عشرة وكذلك الحلية عليك، فقس الظاهر على الباطن من الطيب ونعيم الأكل والشرب واللباس، ولكل شيء روح، فخذ في تلك الدار التي هي [165] دار الأرواح أرواح المعاني، وفي هذه الدار ظواهر الأجسام.

واعلم أن في سماع كلام الشعر بالسمع الحقيقي وهذا أتم الفرق بين نعيم ‹الإفطار› وبين نعيم رمضان، ولسر ما في هذه المعنى قيل :*إن رمضان إسم من أسماء الله المكنونة * (520)، فيحق أن يودّع رمضان آخر جمعة فيه، ويتوجّع لانقضائه فهذه حقيقة سنة الصوم في تلك الدار.

‹1›- بياض في "ل" وفي "ش" : « ماداو » وقد رجحنا ما أثبتناه من ماد أي اهتز وتبخر .

---

(518)- يعتبر ابن قسي الصوم حلية من الله للإنسان حلاه بها ، فهو الحلية المقدسة والصفة الصمدية الربانية يمارسها الإنسان عندما يمنع نفسه الأكل والشرب والنكاح.

(519)- لقوله تعالى في الحديث القدسي : * الصيام هو لي وأنا أجزي به* (رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة باب فضل الصيام)، وما كان له تعالى « فهو مصون على الإدراك » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش ص [171]) .

(520)- حديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج 201/4 ، 202 من طريق أبي هريرة (كتاب الصيام) ؛ وأخرجه الديلمي في مسنده "فردوس الأخبار.." ضمن مسند عائشة رقم الحديث 7518 .

قيامه (521) : هو نزول الجليل جلاله إلى ملك أهل الأحزاب، إلى قصورهم، وقباب ملكهم، يتجلى لكل واحد منهم إلى قبة ملكه ليلة، ويجتمع الملأ من النبيئين والصديقين والملائكة المقربين الأحزابيين خاصة، فإذا اجتمع الملأ منهم تجلى لهم جل جلاله في حجاب العز المكنون والناس وقوف ينظرون. فلا أبهى عز<ا> ولا أعظم ولا أعلى جاها من تنزل الجليل إليه في مقام ملكه وقبة عزه. وإنه عز وجهه لا يزال يتجلى وينزل ويرضى ويتقرب حتى، يكون مماثله الرتب أو كاد مواصلة النسب أوأقرب. فإذا كان وقت الإرتفاع جعل قبة التنزيل تعلو وحجابية المباهاة تعز وتزهو، فإذا انتهت منتهاها، وبلغت منتآها ومستواها، انخلع الحجاب العزيز البهي على الملك المولى، وانخلع بخلعه ذلك على جميع الحاضرين تكريما له ومباهاة به كما تباها به الملائكة في دار الدنيا، وبقيت القبة والسرير به طائلة على القباب عالية على الغرف والخيام، فلا يبقى في الجنات من لا <1>يغبط<1> ويحس إحساس ما يظهر الغيب وعَالَمَ السِّر، سبحانه يعلم ما تكنه الصدور ويطرفه السر. وذلك الإحساس الذي يحسون فصدور إياه عز وجهه <2>حُكم<2>، ولكنه أمهل إمهالا ما لوقته وآخر لأجله، ليعظم أهل الأحزاب في العيون ولتعظم بركتهم على الخلق أجمعين.

وهذا كله لأول دخول دارالنعيم وتقدير درجات الناعمين، وإظهار الفضل للسابقين، وهم أطفال [166] بوجه الوضع في تلك الدار لا يعرفون تسريح الأماني إلى الأقصى، ولا يعلمون أنهم محكمون في الأرفع الأعلى، تضيئ إذا رسخوا في عالم السر وانكشف لهم روح الأمر، لم يُقدر تجاه أمانيهم حظ إلا أوجده ولا أعراض أسرار مراتبهم سر إلا طلبوه وملكوه.

<1>- بياض في "ل" وفي "ش" : «يغيط» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<2>- في "ل" وفي "ش" : «أرادونه حكم» ولغموض سياق الكلام رجحنا ما اثبتناه.

---

(521)- يقصد قيام ليالي رمضان احتسابا وتعبدا ، ويظهر من كلام ابن قسي أن الله نزل لقيام أهل الأحزاب (أهل الورد لأحزاب القرآن وهم أهل الله وخاصته / أهل الكتاب، أنظر الهامش 20 من التحقيق) ، وإن كان الأدب يقتضي -كما لاحظ ابن عربي- قيامهم لنزوله سبحانه، إلا أنه لكون وقت نزوله تعالى مجهول لدينا حتى نقوم، وقيامنا معلوم لديه فهو ينزل لقيامنا. ويرى ابن عربي أن أهل الليل يجدون في قلوبهم معنى، وهذا المعنى هو«الذي يدعوهم إلى القيام فذلك هو نزول الحق إلى قلوبهم، فلذلك قاموا إجلالا له سبحانه»، (مخ.ش.خ.ن.ش. ص [171] ، [172]) .

فإذا كان في الليلة الثانية فعل كذلك في <الـ>ملك الثاني، حتى إذا انقضت الدائرة وبدت الأولى من الآخرة، والناس لا يتكلمون إلا في عظيم ما اختصوا به وأنهضوا، ألقى الله الروح من سره المكنون في سيد المرسلين وشفيع الخلق أجميعن، فصارت جملة الأحزابيين بين يدي رب العالمين، فيشفعوا للخلق بالإلحاق بهذه الدرجة العالية، والمنزلة البهية، لا يحد أمام الجملة والنبيين والغير على رتبتهم، وهي سنة الشفاعة أن يكون الشافع الحق بين يدي ربه جل جلاله. فإذا كان الزُّوْر كان على يمينه فوق السرير تجاه الجم الغفير، فيشفعهم الجليل ويقول لهم : كذلك فليكونون، وعلى هذه السنة فليعملون، وهذا أول الشفاعات في تلاحق الدرجات.

فإذا كان من بعد، تجلى الجليل جل جلاله في فضل كل ليلة آخر الليل وهي ثلثه، وهو حقيقة سنة التنزيل إلى سماء الدنيا كل ليلة، فيقول :*هل من داع فأستجيب له؟ هل من سائل فأعطيه ؟*الحديث (522). ولا يزال على أهل الجنة من أهل الأحزاب، وأنهم ليعرفون لهم قدرهم وقدر هذه النعمة مع الآباد والأحقاب، ألقى الله لهم فضلها في القلوب وشرفها في النفوس يرى ذلك لهم على البقاء السرمد والدوام المؤبد تشريفا لهم، ولا أسر من أهل تلك الدار ثراؤهم، فلقد يعجز العقل عن الشيء من ذكر أخبارهم.

حقيقة زكاة الفطر

وإنه لا بد من الأكل ساعة الدخول لحق الغير أيضا، وأنه لأَعَنَّى للمولودين من دون [167] رضاع. وزكاة الفطر التي تدفع ضرب مثل من الإيمان الذي يولد عليه المولود، وزيادة كبد النون. ويوم دخول الجنة يوم عيد الأضحى، ولا يجوز صومه كما لايصام يوم دخول الجنة ويوم التنقل في الدرجة، ليس ذلك من الممكنات على حال يلحق الغيْرة كما تقدم . إنه لو جاز ذلك من حيث النعيم، فإن النعيم له فيك نعيم وأنت المنعم الحق قد فصل وابتدأ به لموضع نعيمه، ولورد عليه أو يوقف لتأذى مثل ما يتأذى من يرد رسالات

---

(522)- بعض من حديث رواه مسلم عن أبي هريرة أن النبي ص قال :* ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول : من يدعوني فأستجيب له؟ ومن يسألني فأعطيه؟ ومن يستغفرني فأغفر له ؟ * (الصحيح : باب في الليل ساعة يستجاب بها الدعاء).

المرسلين ونبوات النبيئين(523)، وإن الذين يؤذون الله ورسوله لهم عذاب أليم، وبما تتأذى به الوالدة إذا أمسكت الرضاع عن المولود، وهذه عبرة لمن أراد أن يعتبر، وسر لمن محله باب السر.

وفي هذا المكان <1> دُرة <1> سريانية من بحث عليها وجدها تحت أقدام الماشين، وفي غبار طريق السالكين، تطؤها أقدامهم وتعمى عنها أبصارهم وأوهامهم. وهي لطيفة من لطائف السر وسريرة من سرائر الغيب. وبها تحل المراضع للأطفال ويهتدي المولود للرضاع. كذلك زكاة الفطر ضرب مثل من الفطرة التي يولد عليها المولود، فتلك مستودعة في الطفل وقد خرج من ظلمات البطن إلى دار الدنيا إلى درجة الحكم، فينشأ نشأ آخر وينبت نباتا، فينعم في ثمرة الفطرة المستودعة عنده وهي : الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإسلام بجميع فروضه وسننه وأحكامه، وهذا الإمداد الذي كان يعطيه <2> الْعَذْب <2> عند فطرته ليست من طعامه ولامن غذائه، وإنما هي وديعة استودعها وفطرة فطر عليها، وهي حبل موصول إلى درجة الحكم، تظهر علاماتها عليه في علمه بالله، مَدٌّ يعقل عنه العلم ويميز عليه المعرفة في الطريق، مالم يوجد هذا ويبصر أو يمحس فينقطع ولا يدخل. كذلك دفع الفطرة عن نفسك حبل ممدود متصل بالدرجة لك إلى أن يدخلها فيتحقق ذلك ويتعين. فهذه حقيقة زكاة الفطر.

<1>- في "ل" و "ش" : «درية» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<2>- في "ل" الكلمة غير واضحة، وفي "ش" : «العبد» وقد رجحنا ما اثبتناه.

---

(523)- بعد ذكره أمر تنعم النعيم بنا كما نتنعم به نحن - وهي مسألة أشار لها سلفا في ص[114] - يشير هنا، إلى أن كل شيء قد فصل (وجد) «عن الحق لأمر فهو رسول من الحق لذلك الأمر الذي خلق من أجله، وكما يتأذى الرسول برد رسالته أو يتأذى المرسل بالرد لذلك النعيم الذي خلق ليتنعم به، <كذلك> إذا لم يقبل النعيم به تأذى هو، وإذا قبل فقد تنعم النعيم بقبول المنعم عليه له »(ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [173]) .

وهي الشفع للمستشفعين في التنقل إلى عليين، وليس للخلق في تلك الليلة نعم ولاشغل سوى الإجتماع والإستشفاع، فهي هناك ليلة إحياء، ولذا ما ألقى الله ذلك في القلوب إلا لهذه السنة من الإحياء، وبماهي ليلة القدر حقيقة شهر رمضان كانت جماع الإشفاع (524) والإحياء، فإن هذه السنة لنعمة البدعة لم يضعها الله في القلوب إلا لهذه الذخيرة الحسنة ، وأن ليس في الملك والملكوت عشا‹ء› ولا جوع إلا لآخرة الدرجات والإرتفاع إلى أعلى المقامات. وإنه إذا انقضى نعيم ومضى أوقات كوشف أهل الجنة في عليين، ورآى التابعون منازل عليين، كما ترى الكواكب في أفلاكها، والأهلة والأقمار في أبراجها، كوشف أهل عليين في نعيم التابعين مكاشفة العلم لامكاشفة البصر، لأن البصر لايتدنس بما هو دون وقد تقدس بما هو أعلى. وليست دارنقص ولا دار إلى خلف وإنما هي دار كمال وإقبال، وكما لايرى فيها قفا ولا وراء كذلك لايرجع البصر إلى أدنى ولا إلى ورا‹ء› أبدا.

وتلك المكاشفة لليلة القدر وهي في آخر عشر فيه، فإذا كانت تلك الليلة في زمان التجلي، كذلك لِمَ لاتكون ليلة إحياء في دار الدنيا؟ وإذا صبح الصبح في وقت التجلي، فجعل الله به يوم عيد الفطر خرجوا جملتهم صبحا للتجلي والاستواء، وكان التجلي والرضا، ولم تعرف الأضواء إلا بظلام الأمساء، ولاتعلم التجليات والظهوريات إلا بظلم الغُراب وإليهم التغراب، وفيها تظهرنيات أهل الجنة ووفاء أهل النيات ، وتعلم السادات وترتفع المنازل والدرجات. فكل أعلى على ماتحته من الأدنى إلى أول الأعلى فالأعلى إلى أعلى من ذلك وأعلى إلى أن تقرب سور الحجب فلم ير//بـ//الـالعلم ماكان ولا بالوهم كيف كان (525)، وبقيت مدارك أعلى معالى الأنوار بحسب النقل الذي كان للحين، ولم ينظر المنازل فيما دون إلا بتلك الأنوار وتلك العيون، فلاهم يعلمون (526)، ولا الغير يشعرون، فيكون كذلك يد بيضاء [169] للناظرين، وآية للعالمين، لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين.

---

(524)- قصد "بالإشفاع" صلاة التراويح ، فذلك « اصطلاح أهل بلده ، وجميع بلاد الأندلس على ذلك الإصطلاح » (ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص[173] .

(525)- ينفي ابن قسي أن تكون الرؤية على صورة العلم أو أن يكون للوهم هنالك سلطان.

(526)- لقوله تعالى :" فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين"(الآية 17من السورة32: السجدة).

وكذلك الروحانيات في كل دار وقرار، فتلك لاترى إلا ببصر أفقه والنور الذي في محقه. ويرى كل نقل الشفاعة العلية إلى الحضرة القدسية، للسيادة المحمدية، فأعط السيادة قدرها، وحقق للمقامات حقها، وكذلك كل موطن إفضال وإنعام، فإنه لايكاد يضيء حال في تلك الدار إلا ومعها شفاعة <1> وزيارة <1> الجمعة. من ههنا صرح بحقيقة المعاد على مقدار مافي قوة السترالعلماء أن يذكروه وهو مختص بنبينا صلى الله عليه وسلم، وزيادة في سائر الأيام شفاعة وهي بجميع النبيئين، ويمشي الأمر على هذا إلى يوم الفطر الثاني، يكون نقل ثاني ومقام روحاني، والأمر كذا بقاء الباقين، وخلد الخالدين (527) .

وأول الحصول في هذه الدرجة وضع ثاني لمولود روحاني يخرج من ضيق إلى سعة (528)، فإن الدرجة الدنياوية ضيق، والطبقات العليات سعة ، وأنه إذا انتقل إلى سعة الأعلى وقدس المحيط الأقدس الأصفى كان كمن خرج من بطن الأم إلى سعة الدنيا، فيلقى بالترحيب والتهليل والتكبير والذكر العلي لرب العالمين. والمولود الذي يقع في بطن أمه يولد على الفطرة عند وضعه، وفي اللبن الذي يرضع الساعة وقت خروجه ضرب مثل من فطر إيمانه، كذلك ميلاده الأعلى وصيرورته إلى المحيط الأقدس الأضوإ مفطور على الملة موسوم في العلوية، وكذلك يحتاج في العلويات لأصحابه الذين كانوا يدعون له في عالم الدنيا، وقد جاء <2> التصريح <2> بذلك فمنه قوله <تعالى> : *الذين يحملون العرش ومن حولهُ يُسَبحون بحمد ربهم ويومنون به ويستغفرون للذين ءآمنوا،* الآية (529). فهو يحتاج إلى كمالهم لأنهم العالم الأكمل، والذي كما لهم به أفضل، والذي هو في نفسه أشد إدراكا فالدرك له أبلغ وأوفى أيضا.

قد يكون الخروج إلى الفعل بعلم أنه كائن ولذيذ، ولا يتصور مالم يسبق اليه وهمه كالعنين الذي يرى الجماع لذيذ ولكنه لايشتهيه ولا يحن نحوه. كذلك حال الأكمه

<1>- في."ل" و "ش" : «زيادة» والتصحيح من مخ.ش.خ.ن.ش. ص [173] .

<2>- في "ش" : « التسريح » والتصحيح من "ل"

---

(527)- جعل ابن قسي كل زيارة شفاعة مثل ما « هي العبادات هنا ، ثم جعل الأمريدور في كل سنة بتلك المعاني كما تدور السنة وأحكام فصولها، وما فيها من الأعياد وأوقات العباد عند كل ناموس إلهي »(ابن عربي : مخ.ش.خ.ن.ش.ص [173]).

(528)- يرى ابن قسي أنه إذا كانت ولادتنا الأولى هي خروجنا من ضيق الرحم إلى اتساع الدنيا، فإن ولادتنا الثانية التي تتم بانتقالنا عبر الموت من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، هي خروج من ضيق الأجل المحكوم بالتوقيت في الدنياإلى سعة الأبد الذي لاتوقيت فيه .

(529)- الآية 6 من السورة 40 : غافر.

عند الصور، والأصم عند الألحان المطربة. ولهذا [170] يجب أن يتوهم العاقل نسبة لذة البطن والفرج ليس هي اللذات العقلية، وأن المبادىء العقلية المقربة عند الله عز ذكره الذي أعطاهم قوة ومادة في غاية الفضلية والشرف والعلو أحرا<ء> أن يشبهه لذة، ولكن الجهال من الناس يستعملون اللذات الجسمانية، ولكنا نعلم ذلك بالقياس غالبا عند حال البهيمة فيما هي من لذة نفسها لاشيء فوقها، كما أن لذات الملائكة في فرحهم وسرورهم بمطالعتهم بجلال الحضرة الأبهية، فما أشد نقصنا عند هؤلاء وأكبر عيبنا. وبعد هذا قد يستشعرون أن الجواهر الشريفة التي هي مبدأ لنا، وهي الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة بنوعنا وما فوقنا من الأجرام العلوية والأمهات <السفلية> ثم كذلك حتى تستوفي معرفة أنفسنا هيئة الوجود فتنطلق إلى الصفاء المطلق وقد عقلت الموجودات وصارت لها صورا فيها، وأشكالها ثابتة الوجود عندنا، فيصير عالما موجودا مشاهدا لما هو الجنس المطلق والجزئي، ونتحد به قيدا بنفسنا بمثاله وهيأة قصرنا من جوهره، فليس هذا إلا بالكمالات النقلية وأخذ هذه الكمالات باللذات الجنسية المعشوقة في القوى الطبيعية. كذا لقد نجدها عند المفاتشة يقبح أن يقال : تعالى أن يتحد به النفوس الساهية، ولايكون الكبر والتعظيم شرفا مع هذا النقص البين، وكيف يُصَرّف بوصوله <1> بملاقاة <1> السطوح مع ماهو سار في جوهره؟ حتى يكون هو هو بالروح والمعنى، وليس هو هو من حيث امتيازه بذاته عن الذوات. إذ لا انفصال، إذ العقل والمعقول والعاقل حقيقة واحدة (530) والمُدْرِك في نفسه أكمل، وإنما هو أشد إدراكا فإنه أيضا ينكشف له بأدنى بحث لأنه <2>أكثر عددا للمدركات، وأشد تقصيا للمدرَك وتجريدا له عن الزوائد الداخلة<2> في معناه إلا بالعَرَض والخوض في باطنه وظاهره.

<1>- في "ل" و"ش" : «مما لاقاه» والتصحيح من "معارج القدس" للغزالي ، ص 170 ، انظر في اعتمادنا لهذا التصحيح الهامش 530 من التحقيق.

<2>- في "ل" و "ش" : «لانه اكثر عدد مدركاته، واشد نقصا المدرَك وتحديدا له عند الزوائد الداخلة» والتصحيح من "معارج القدس" للغزالي، ص 170 ،

(530)- يشيرابن قسي في هاته الفقرة وفي الفقرات الموالية إلى مسألة جوهرية النفس العاقلة ، التي- في نظره- بقدر ما تنتمي إلى الروحانية المطلقة والأجرام العلوية في مبدئها ، بقدر ما ترتبط بالجسم وبعالم الكون والفساد (الأمهات السفلية).

وإذا كانت النفس العاقلة ، مهيأة بحكم أصلها الروحي وشفافيتها للمعرفة الكلية المطلقة بالموجودات في حال أعيانها الثابتة قبل وجودها العيني ، فإن اتصالها بالبدن جعلها صورة له تشتغل بتدبير هيأته فتنغمس في الملذات الحسية ، فتعرضت بمقتضى ذلك للسهو والنسيان ، والإنشغال عن عالمها الملائكي العلوي . ==

=== على أن هذا الإنشغال بسطحية الأمور الحسية لم يصرف الإنسان عن معرفة جوهره وحقيقته العاقلة . فالنفس المفكرة في جوهرها عقل مفارق للمادة يعقل ذاته ويدركها أشد الإدراك (عاقل) وحقيقته لاتدرك إلابه(معقول). فالعاقل والمعقول -كما يقول ابن سينا- «واحد وهو النفس» (الرسالة العرشية ص8 ، طبعة حيدر أباد1353هـ) .

وإذا كان الإنسان من حيث حقيقته الباطنة وحدة عاقلة وهوية روحية ، إلا أن هاته الوحدة تخالطها الكثرة والتعدد من حيث الظاهر الحسي (الجسد) ومع ذلك تبقى النفوس السعيدة تنشد الخلاص من ربق التعدد والحس وشهوة البدن للعودة إلى الأصل الروحاني والصفاء المطلق ، وتلك هي السعادة الكبرى.

ومما لاشك فيه أن كلام ابن قسي في هاته الفقرات يحمل آثارا أفلاطونية محدثة ذات نزعة غنوصية ممزوجة بفلسفة فيضية هرمسية حرانية واضحة المعالم تأثر بها من خلال إخوان الصفا والمدرسة المسرية والغزالي (انظر ماكتبناه عن مرجعيات ابن قسي الفكرية في المبحث الثاني من القسم الأول من الدراسة؛ وقارن الهامشين68، 84 من هذا التحقيق)، والملاحظ ان ابن قسي استلهم، في هاتين الصفحتين: [171،170] وكذا اخر الصفحة169]،كتاب"معارج القدس في مدارج معرفة النفس"لابي حامد الغزالي لدرجة انه اقتبس جل ما اورده من هذا الكتاب(باب "السعادة والشقاوة بعد المفارقة"، ص 166-171، نشرة محمد مصطفى ابو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، د.ت.).

واذ وظف ابن قسي كثيرا من جمل هذا الباب وعباراته فيما كتبه في هاته الصفحات، فاننا اعتمدنا هذا الكتاب لتحقيقها.ونورد فيما يلي نص الغزالي الذي اقتبس منه ابن قسي، مضخمين بالأسود الكلمات والجمل التي وظفها واستعارها ابن قسي.

"[باب] بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة

[...] السعادة البدنية قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان فلا يحتاج الى مزيد بسط. أما السعادة أو الشقاوة التي بحسب الروح والقلب فقد اشار اليها ونبه عليها في مواضع ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدي اليه العقول القاصرة في دار الغربة.

فنقول : يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها وأذى وشرا يخصها: مثاله أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها كيفية ملائمة من الحس وكذلك لذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة، وأذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة في أن الشعور بموافقتها وملائمـ<ـتـ>ـها هو الخير واللذة الحاصلة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل، فهذا أصل. وأيضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله أفضل وأتم وأقوم وأوصل إليه وأحصل له والذي هو في نفسه أشد إدراكا كانت اللذة التي له أبلغ وأوفر وهذا أصل. **وقد يكون الخروج إلى الفعل في كمال بحيث يعلم أنه كائن للذيذ** (في نشرة أبو العلا: «لزيد» والصواب ما اثبتناه = لذيذ)، ولايشعر باللذة ما لم يحصل له ومالم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه مثل **العنين** فإنه متحقق أن **الجماع للذيذ ولكن لا يشتهيه ولا يحن إليه**، الإشتهاء والحنين الذين يكونان مخصوصين به بل شهوة أخرى كما يشتهي من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذيا **وكذلك حال الأكمه عند الصور الجمالية والأصم عند الألحان** المنتظمة الرخيمة، ولهذا يجب أن لايتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وأن **المبادئ** الأول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة.

وإن رب العالمين ليس من سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة فأي نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقينا ولكن لانشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمه وهذا أصل. وأيضا فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل للنفس فيكرهه ==

ويؤثر ضده عليه مثل كراهية المريض للعسل وشهوته للطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الإستلذاذ به كالخائف يجد اللذة ولا يشعر بها وهذا أصل. وأيضا قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ماهو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته فتأذت به مثل الممرور فربما لايحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه وينقى أعضاءه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له، وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو أوفق شيء له وكارها له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لايصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ.

فإذا تقررت هذه الأصول فنقول : إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدأ من مبدإ الكل وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانيات المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيأتها وقواها : ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيأة الوجود كله فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره.

فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أفضل وأتم منها بل لانسبة لها البتة بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة ودواما : وكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير الفاسد؟ وكذلك شدة الوصول فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس إلى ما وصوله بالسريان في جوهر الشيء كأنه بلا انفصال؟: إذا العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد، وأما أن المدرِك في نفسه أكمل فهو أمر لايخفى وأما أنه أشد إدراكا فأمر أيضا يكشف عنه أدنى بحث فإنه أكثر عددا للمدركات، وأشد تقصيا للمدرك وتجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض والخوض في باطنه وظاهره بل كيف يعاير هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية والغضبية إلى هذه السعادات واللذات ؟ ولكنا في عالمنا هذا وأبداننا هذه وانغمارنا في الرذائل لانحس بتلك اللذة إذا حصل شيء من أسبابها عندنا كما أومأنا إليه في بعض ماقدمنا من الأصول، ولذلك لانطلبها ولا نحن إليها : اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستضاح المطلوبات اليقينية. والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروائحها من بعيد.

وأما إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنبهت وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله، وهي بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنه موجود إلا أن اشتغالها بالبدن -كما قلنا- أنساه ذاته ومعشوقه كما يُنسي المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل وكما ينسى الممرور الإلتذاذ بالحلو واشتهاءه وتميل بالشهوة منه إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم لفقد أنه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعد لها تفريق النار للاتصال وتبديلها أو تبديل الزمهرير المزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف والذي قد عمل فيه نارا وزمهريرا فمنعت المادة الملابسة وجوه الحس عن الشعور فلم يتأذ: ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم). (معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص167-171 نشرة محمد مصطفى ابو العلا. مكتبة الجندي القاهرة د.ت).

وكيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية البهيمية الغضبية إلى هذه السعادة الكبرى والدرة الأعلى ؟ ولكنافي عالمنا ولذاتنا هذه [171] وانغماسنا في الرذائل لانخبر بتلك اللذة، فقد وضعنا عند انحلال المشكلات (531)، واتصل المطلوب. والتذاذنا بذلك <1> شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة <1> برائحتها، فإذا انفصلنا عن تدبير الأبدان فكانت النفس ما انتهت في البدن لكمالها الذي هو<2> معشوقها <2> ولم تحصله، فهي بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالعقل أنه موجود إلا أن البدن أشغلها-كما قلنا-فأنساه ذاته ومعشوقه، كما يُنْسِي المرض الإلتذاذ الحلو أوالشهوة له، وبمنزلة الشهوة إلى المكروهات، قال الله عز وجهه :*نسوا الله فنسيهم،*(532)، وقال : *نسوا الله فأنساهم، أنفسهم،* (533)، حتى صاروا غثاء أحوى إلى استيضاحها بالأدلة. وهذا من جملة النقص بالإشتغال بظاهر الجسم حتى يرون أنه هو الذات، وقد ذهب أكثر المتكلمين الأصوليين أن الإنسان ذاته لاشيء غيره (534) وهذا حجاب على الأبصار.

<1>- في "ل"و"ش":«شبه بالتذاذ الحنين عند المذاقات اللذيذة» والتصحيح من معارج القدس للغزالي ص 170

<2>- في "ل" و "ش" : «مشغوفها» والتصحيح من معارج القدس، ص 170 .

---

(531)- يقصد المركبات ، وكل مركب قابل للانحلال والجسم الإنساني من هذا القبيل .

(532)- الآية 67 من السورة التاسعة : التوبة .

(533)- الآية 19 من السورة 59 : الحشر

(534)- إذ سبق لابن قسي أن أشار إلى أن الأرواح تابعة للمزاج (راجع : خلع النعلين ص.[13] والهامش 60 من هذا التحقيق)، فإنه هنا يقرر جوهريتها المجردة ومفارقتها للبدن ووجودها السابق عليه. ولذا فهو ينتقد المتكلمين الذين قالوا بجسمية الروح كالنظام(ت221هـ أو231هـ) وأبي الهذيل العلاف (ت235هـ) وأبي علي الجبائي (ت303هـ) والأشعري (ت324هـ) والباقلاني (ت403هـ) والجويني(ت478هـ) وابن حزم (ت456هـ) ، وعليه فإن ابن قسي يقول بالمذهبين معا. والجمع بين الموقفين في طبيعة الروح قال به بعض الصوفية كذلك (انظر: ابن عربي:مخ.ش.خ.ن.ش. ص [9] ، [11] ، [12] ، [50] ؛ الأشعري: مقالات الاسلاميين، ج 2 / 27 ، 28 ، تحقيق محمد محي الدين ؛ ابن القيم : الروح ، ص175-179؛ أبا حفص عمر السهروردي : عوارف المعارف ص 217 ضمن ملحق بإحياء علوم الدين ، طبعة دار الفكر ، بيروت د.ت) .

وأما العقوبة - أعاذنا الله منها - التي تلحقها بتخلفها، ففريق نار الإتصال بينها وبين البنية الإنسانية التي بها تنال تلك اللذات وتتصرف في صروف الموجودات، ولم تلحق بها بعد <1> خلفها <1> إياها، وإنما كان استعمالها لتحصل بها إلى القرب من المبادىء <2> الأولى <2> المقربات إلى الحضرة الدائمة التي هي قوام القوامات، ودار السعادات، والوصول إلى أجل الموضوعات التي تبدلها بالأجسام الثقليات، والأعمال النقليات، فمن تُبدل سيئاته بنشأته الجسمية النقلية بحسناته الشاكليةالعلوية، المحيطة بالفردوسية القدسية المحمدية، وصار في ذروتها عالما نفسيا عقليا *فأولائك يُبدل ألله سيئاتهم حسنـات،* (535).

ومن لم يثبت قدمه لفكرة مذكرة، وهيبة موقرة، وقريحة متبصرة، فلا أقل من أن يكون خيرا في طباعه، رحمة لأتباعه. فليعتمد على المجاهدة حتى يلحق بالأحباب ويرتقي عن مقام الحساب، وإلا الحساب قائم له والصراط منصوب تحت قدميه، والجنة والنار أحد طريقتـ<يـ>ـه. فإن [172] أفاق من مرضته، واستيقظ من رقدته، إلى عليا سعادته وذات رفعته ورابطة قدسه ومكان عزته، فقد نال بقصده مطلوباته، ووصل إلى دار جناته. فهذه السعادة وتلك الشقاوة.

ولنجدد القول في مقام السعادة بما هو واضح من هذا البيان. فنقول : إن الأنفس إذا كانت زكية وقد فارقت استعمال الأبدان، وقد حصل فيها نوع من الإعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالها على مثل ما يمكن أن تخاطب به العامة من الناس الذين لارياضة لهم إلا التقاليد فتصور في نفوسهم ذلك، فإذا فارقوا لم يكن لهم شوق جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، التي هي الكمال، فينهض بهم إلى تلك السعادة ولا يتوق كمال إلى سفل فيشقوا بتمتع تلك الشقاوة، بل كانت أنفسهم متوجهة منجذبة إلى نحو الأجسام، فلا يمتنع أنها تبقى في موضوعاتها لتكمل سعادتها، وتشتاق يوما ما فترتفع إلى أعلى مقاماتها وتنهض لعلوائها.

<1>- بياض في "ل" وفي "ش" : «خلفها» وقد رجحنا ما اثبتناه.

<2>- في "ش" : «الاول» والتصويب من "ل".

---

(535)- الآية 70 من السورة 25 : الفرقان.

فلعلك ناجي يوما ترقى بلحظك إلى الملكوت، فترى مقام العزة والجبروت، وتشاهد حقائق صور عالم الملكوت، قبل أن يفوت. ولا بالحس أدركت المحسوسات، ولا بالعقل أدركت المعقولات، ولا انتهضت لمقام السعادات، وكشفت أغطية المجد بعلو الدرجات، وقدس أرواح النيرات المطبوعات. السجود في قبلة الحق ومقعد الصدق، فتكون قد حق لك ذا الحق، وكشف لك مثل لمع البرق، فتكون تلك ليلة قدرك وهيأة حشرك الأصغر ونشرك إلى حين نشرك الأكبر ونشرك، أو لعلك سترشد أهل الرشد فتخص بينهم بهذه العلامة، أولعلك تنبعث من مقام حسك، وموضع نكسك، إلى شاكلة قدسك، قال الله تعالى :*له أصحاب يدعونه إلى الهدى آيتنا، قل إنْ هدى الله هو الهدى وأمرنا لِنُسْلِم لرب العالـمينَ*(536) ، فتنهض إلى الخيرات الجلية، والمقامات العلوية، بحركتك السرمدية، وأنوارك [173]الشعشعانية، وقدسك الرفيع وغيبك المنيع.

ولا تكن من الأنفس الدنية التي يُتصوَّر لها تَصوُّر العقاب، فتتبرأ من باطنها، ثم سجدت إلى ظاهرها سجدتها، فيكون مقام إدراكتها، ومذموم حياتها، ومشغلاتها، ومعيقاتها. فيالها من عائقة ما أطولها ! وشقوة ما أظهر حسراتها، وما أشد نكدها في قطع فراسخ العذاب وصور النكال ومهويات العقاب !* كلما نضِجت جُلُودُهم بدَّلناهم جلودا غيـرَهَا ليذوقوا العذاب،*(537)، ليس لهم طعام إلا من ضريع ولا شراب إلا الصديد والحميم ، لا إلى انتهاءإلا إلى النار الكبرى ولا يموت فيها ولا يحيا.

وقد تقدم أول الحصول في الدرجة وضع أول، كما وضع المولود يخرج من ضيق إلى سعة. فإن الدرجة التي كان فيها وإن كانت من السعة على ماهي به درجات الجنة، وأنه إذا انتقل إلى سعة الأعلى والمحيط الأقدس الأصفى، كان كأنما خرج من دار الدنيا إلى دار الآخرة. والدنيا صفة بطن وظلمات بالإضافة إلى الأخرى.

والمولود الذي يقع من بطن أمه يوضع بالطبع على الفطرة، وفي اللبن الذي يرضع لسانه وقت خروجه من البطن ضرب مثل من زكاة الفطر، فسنتها أن يدفع في

---

(536)- الآية 71 من السورة السادسة : الانعام.

(537)- الآية 55 من السورة الرابعة : النساء

المصلّى حين تنقضي الصلاة (538)، فإن الصلاة هي التجلي وهي الميلاد في الدرجة، والطعام الذي يفطر الصائمون عليه يوم الفطر ضرب مثل من اللبن الذي يرضعه المولود، وله أيضا ضرب مثل الطعام الذي يُؤكل عند النقل من الدرجة إلى الدرجة، ولذا لايجوز أن يصام ذلك النهار فإن المولود لايجوز أن يترك دون رضاع، كما لايجوز أن يدخل الدرجة إلا ويُؤكَل فيها ويشرب حقّ العزّ، وهذا ضرب مثل من دخول الجنة.

(538)- يماثل ابن قسي هنا، بين الولادة أوالخلقة أو الميلاد وما تقتضيه من رضاعة المولود، وبين زكاة الفطر وماتقتضيه من انتقال من صيام إلى أكل، فكأن زكاة الفطر هي زكاة الخلقة والفتق والإزدياد، وإخراجها إعلان عن ميلاد جديد وانتقال من حال صوم إلى حال أكل .

ويعتبر ابن قسي أن طلوع الفجر وصلاته إيذان بوقت وجوب زكاة الفطر وإعلان بحلولها، إذ الصلاة« هي التجلي وهي الميلاد في الدرجة» قال تعالى :*أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرءان الفجر، إن قرءان الفجر كان مشهودا.* (الآية 78 من السورة 17 : الإسراء) (قرآن الفجر= صلاة الفجر، لتطلب إطالة القراءة فيها) .

وتحديد وقت وجوب زكاة الفطر بطلوع الفجر هو رأي أبي حنيفة وأصحابه والليث وأبي ثور وابن حزم (انظر: المحلى ج 142/6المسألة 718 تحقيق أحمد محمد شاكر)، ومالك على أشهر الأقوال لدى المالكية استنادا على رواية ابن القاسم (انظر : محمد زكرياء الكندهلوي : أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك ، ج 6 / 117؛ ابن رشد: بداية المجتهد ، ج 206/1) .

ويذكر ابن قسي أن السنة في إخراج زكاة الفطر، هي أن «يدفع [المخرج زكاته]في المصلى حين تنقضي الصلاة »أي حين انقضاء صلاة الفجر التي هي التجلي والميلاد في الدرجة

يقول الشوكاني (ت1250هـ) في "نيل الأوطار" ج 255/4 (طبعة دار الجيل 1973 بيروت) عند شرحه لحديث ابن عمر الناس على أن رسول الله صلعم *أمر بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة*(رواه الجماعة إلا ابن ماجه) :«قال ابن التين : أي قبل خروج الناس إلى صلاة العيد وبعد صلاة الفجر، قال ابن عيينة في تفسيره عن عمرو بن دينار عن عكرمة ، قال : يقدم الرجل زكاته يوم الفطر بين يدي صلاته ، فإن الله تعالى يقول :*قد أفلح من تزكى . . وذكر اسم ربه فصلى.* [الآيتان 14 ، 15من السورة 87 : الأعلى]، ولابن خزيمة من طريق كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن هذه الآية فقال : نزلت في زكاة الفطر » (وقارن نفس المعطيات لدى ابن حجر العسقلاني (ت852هـ) : فتح الباري ج375/3 حديث 1509 : باب الصدقة قبل العيد) .

ويقول ميارة في " الدر الثمين والمورد المعين " ص 322 (طبعة دار الفكر د.ت) : «روى عن النبي صلعم أنه قال : نزلت قوله تعالى :* قد أفلح من تزكى . . وذكر اسم ربه فصلى.* في زكاة الفطر، ومعنى تزكى أخرج الزكاة، وذكر اسم ربه في الخروج للمصلى ، ومعنى فصلى صلاة العيد».

وذكر شمس الدين المقدسي أبو عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي (ت 763هـ): أنه من الأفضل أن تخرج زكاة الفطر «قبل صلاة العيد أوقدرها، وقال أحمد : تخرج قبلها، وقال غير واحد : الأفضل أن يخرج إذا خرج إلى المصلى» (كتاب الفروع ، ج531/2 . ط. 4 .ط . عالم الكتب 1967) . ====

الفصل السادس عشر (539): في محل هذه الرسالة

وذلك أني تركت في هذه المقالة الكلام في الأمور الظاهرة من علم النفس إلا ما لم يكن منه بد، وكشفت الغطاء ورفعت الحجاب، ‹1›ودَلَلْت‹1›على الأسرار المكنونة في الكتب [174]المخزونة في زَوَايَا الكتب ‹2›المضنون‹2›بها بالتصريح تقربا إلى إخواني، وتيقنت بأن الزمان قد خلا من الوارثين لهذه الأسرار وأفقر من المتقدمين والمقتدرين عليها.

‹1›– في "ش" : «ودلكت» وقد رجحنا ما اثبتناه.

‹2›- في "ش" : « المظنون» والصواب ما أثبتناه .

==== وأخرج ابو داود (باب زكاة الفطر) وابن ماجة (باب صدقة الفطر) عن ابن عمر قال : "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات»، ومعلوم أن الصلاة المقصودة هنا هي : "صلاة العيد " كما سبق الإشارة في حديث ابن عمر الذي أورده الشوكاني وابن حجر .

(539)- إن مخطوط خلع النعلين ، كما هو بين أيدينا-وخاصة نسخة "ش" حيث أن "ل" يعتريها البتر والبياض كثيرا وهذا الفصل مبتور منها (أنظر: المبحث الثاني من القسم الثاني من الدراسة)- يحتوي على عشرين عنوانا غير مرقمة لا يدرجها ابن قسي تحت لفظ فصل ، وإن أمكن اعتبارها فصولا كما نعتها ابن عربي في شرحه لها أحيانا . ويشتمل كذلك على ثمانية عشر فصلا غير مرقمة سبع منها معنونة والباقي بدون عنوان وإنما يبدأ ب " واعلم".

وإن اعتباره الخاتمة هي الفصل السادس عشر كما هو وارد هنا، يدل على أن الفصل الثامن (خلع الخلع ص [76 –87]) ألفه ابن قسي بعد تأليفه "خلع النعلين "كما ذكر ابن عربي على لسان ولد ابن قسي وألحقه بالخلع أحد مريدي ابن قسي (انظر هامش 249 من هذا التحقيق)، وهكذا يبقى أمامنا سبعة عشر فصلا ، على أن إمكانية دمج فصلين في فصل واحد تبقى واردة وممكنة خاصة إذا كان كل منهما يتمم الآخر ولو عنون كل منهما بكلمة "فصل".

وهكذا إذا دمجنا الفصل الثاني عشر الذي يبدأ «واعلم اذا خلوت بكريمة قصرك وأخذت في النعيم بها[...]» (خلع النعلين، ص، [123]) في الفصل الثالث عشر الذي يبدأ «واعلم أن الذي تسمع من سقوط الغيرة في تلك الدار[...]» (خلع النعلين، ص [125])، واعتبرناهما فصلا واحدا أي قطعة واحدة كما فعل ابن عربي في شرحه، حيث اكتفى بالفصل الثالث عشر وضمنه الفصل الثاني عشر لوحدة موضوعهما، حينئذ تكون مجموع الفصول خمسة عشر، والفصل المتعلق "بمحل هذه الرسالة "هو الفصل السادس عشر .

ويبقى هذا الموقف في نظر نا مرجحا ، مادامت النسخة الأم المكتوبة بخط ابن قسي مفقودة . (انظر : ماكتبناه في المبحث الثاني من القسم الثاني من الدراسة حول مخطوط "خلع النعلين") .

ثم حرمت على جميع من يقرؤه من الإخوان أن يبذ له لنفس شريرة أو معاندة، أو يطلعها عليه أو يضعه في غير موضعه، وجعلت الله خصمه، وهوالمسول التوفيق أن ينعم به والحق أن يهدي إليه برحمته.

تم الكتاب والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين (540).

---

(540)- ورد في آخر المجموع (مخطوطتي :كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين وشرحه لابن عربي): « *تم الجزء المبارك الجامع لكتاب خلع النعلين وشرحه على مذهب السادة العلماء المحققين العارفين بالله رضوان الله عليهم أجمعين .*

وافق الفراغ منه في الخامس عشر من شهر جمادى الأولى سنة إحدى وأربعين وسبع مائة، علقه العبد الفقير عمر يونس <1> الأسنائي <1>، عفا الله عنه » (ص [174 من مخ.ش.خ.ن.ش]) .

وفي هامش صفحة [173] من مخطوط شرح خلع النعلين لابن عربي -انظرماكتبناه حول هذا المخطوط بالمبحث الثالث من القسم الأول من الدراسة (الهامش1 من ص 94 فما بعد) -، هناك سطران أو ثلاثة سطور عليهم آثار الأرضة والتقادم لايقرأ منهم سوى الكلمات التالية : «*قابله بالأصل فصح و+.....+.....+....+....+....+.......+*

عبد الرحمن بن محمد بن علي التميمي +......+.........+.......+ ».

ومن هذا يبدو أن عمر يونس الأسنائي كتب المجموع الذي بين أيدينا سنة 741هـ، معتمدا ربما نسخة كتبها على ما يظهر عبد الرحمن بن محمد بن علي التميمي-لانعرف أي شيء عنه-دون أن نعرف تاريخ نسخة التميمي، وهل النسخة أو النسخ التي اعتمدها عمر يونس في نسخه أصلية أو منسوخة بدورها عن نسخ أخرى؟.

وقد يكون الجواب على هاته التساؤلات في الأسطر التي عفا عنها الزما ، والمشار إليها في مطلع هذا الكلام .

ومهما يكن فإن الأمر المؤكد هو أن المجموع (كتاب خلع النعلين لابن قسي وشرحه لابن عربي) نسخه عمر يونس الأسناي سنة 741 هـ وكان يقابله بأصل إعتمده إذ غالبا ما يذكر في الهوامش « قوبل بالأصل فصح»، كما يرسم أحيانا علامة نصف دائرة منقوطة التي ترمز-كما هو معروف في علم تحقيق المخطوطات -إلى مقابلة النسخة المكتوبة بنسخة أخرى، كما تعني الفصل بين الفقرتين. وانظر ماكتبناه في جزء الدراسة عن وصف مخطوط خلع النعلين (المبحث الثاني من القسم الثاني).

<1>- في "ش" : الاسناي»، والصواب ما رجحناه (الأسنائي) نسبة إلى أسنا، مدينة بمصر ينسب لها كثير من الأدباء أمثال : عبد الرحمن بن علي جمال الدين الأسنائي القوصي ولد بأسنا سنة 556 هـ وتوفي سنة 625 هـ ، وتقي الدين الأسنائي عبد المالك بن الأعز توفي بأسنا سنة 709 هـ .

ملاحق للكتاب

- الملحق الأول :

معجم بأهم المصطلحات الواردة بـ"كتاب خلع النعلين"لابن قسي.

- الملحق الثاني :

رسالتا ابن العريف إلى ابن قسي.

الملحق الأول :

معجم بأهم المصطلحات الواردة بـ"كتاب خلع النعلي" لابن قسي :

لقد رتبنا هذا "المعجم" ترتيبا أبجديا توخينا فيه ما يلي :

1- أخذنا بالحرف الأول للكلمة ولم نتقيد بحرف التعريف "أل" ولا بالأصل اللغوي الذي اشتقت منه الكلمة.

2- نذكر المصطلح ونحيل أمامه إلى صفحة أو بضع صفحات ورد بها في المخطوط، ولم يكن قصدنا استقصاء المصطلح في جميع صفحات الكتاب، وإنما توخينا الإحالة على سبيل المثال لا الحصر تفاديا للتطويل، وقد رمزنا لـ"كتاب خلع النعلين" ب : *خ . ن.*

3- نذكر أسفل المصطلح تعريفه ونحيل إلى مصدر التعريف.

4- إن كان للمصطلح مجموعة من المعاني -سواء كانت متفرعة عن بعضها أو عن تعريف واحد أو لم تكن- وكان ابن قسي قد استعملها فإننا نثبتها حسب الأولوية : *أ.* ب . ج ونحيل إلى مصدرها.

5- إذا استعمل ابن قسي صيغا مترادفة للمصطلح الواحد أثبتنا أغلبها إلى جانب المصطلح.

6- إذا كان للمصطلح معنى خاص بابن قسي أوردنا تعريف ابن قسي له أو أحلنا على ذلك في جزء الدراسة، أما إذا كان مشتركا فحينذاك قد نذكر تعريف ابن قسي أو غيره.

7- إخترنا في صياغة التعاريف أقربها وأكثرها مطابقة لفكر ابن قسي.

8- لم نحاول في هذا المعجم استقصاء جميع المصطلحات الواردة بـ"كتاب خلع النعلين"، فأغلب المصطلحات التي أثبتناها هنا، لم يسبق أن تعرضنا لشرحها وتعريفها كما فعلنا بغيرها في الدراسة أو التحقيق (1)، ما لم يقتض ذلك منا في المعجم إضافة توضيح أو لفت انتباه إلى مصطلح خاص بابن قسي -كما هو بالنسبة للمصطلحات 18، 19، 84- وقلما يقع ذلك .

9- رقمنا المصطلحات وعددها 104، ليسهل إحالة بعضها على بعض عند الحاجة.

---

(1)- أنظر ما كتبناه سابقا حول منهجية التحقيق المتبعة ، ص 184 (النقطة الثامنة).

- أ -

1- **الأبد** (خ . ن . ص [41] ، [138]) :

«هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل»

(الجرجاني : التعريفات، ص2، مطبعة أحمد كامل، إستانبول، 1327هـ).

2- **الأحد** (خ . ن . ص [42]، [43]) :

«هو إسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والأسماء والنسب والتعينات عنه»

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 49، تحقيق عبد الخالق محمود، ط2. دار المعارف، مصر 1984).

3- **الإحاطيات الأوليات** (خ . ن . ص ، [31]) :

يقصد بها إبن قسي *«الصفات الإلهية ، إذ كل صفة لله تعالى إحاطية كالعلم»*

(ابن عربي : مخ .ش. خ. ن. ش. ص، [76]).

4- **الأزل** (خ . ن . ص ، [42]) :

هو *«استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي»*

(الجرجاني : التعريفات ، ص 10) .

5- **الإستواء الثقلي** (خ . ن .ص ، [17]) :

التعديل الجسماني .

6- **الأعيان** (خ . ن . ص ، [163]) :

«ماله قيام بذاته، ومعنى قيامه بذاته أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه» (الجرجاني : ن .م . س . ص ، 19) .

7- **الأفق الأعلى** (خ . ن . ص، [76]، [77]) :

أ-*«أما الأفق الأعلى فهو منار الأنوار، وستارة الأستار، وبهارة حضرة الوقار. وهو مقام روح القدس»* (ابن قسي : خ . ن . ص ، [78]).

ب -*«نهاية مقام الروح وهي الحضرة الواحدية وحضرة الألوهية»*

(الجرجاني : التعريفات ، ص21) .

8- **الأفق المبين** (خ . ن . ص ، [76] ، [78]) :

أ-*«وإن الأفق المبين هو مسد عظمة الروح الأمين»* (ابن قسي: خ . ن .ص، [77]).

ب-*«نهاية مقام القلب»* (الجرجاني : التعريفات ، ص 21) .

9- **ألف التنزيه** (خ . ن . ص ، [62]) :

إن «*الله سبحانه ألف التنزيه، أي لا تجوز عليه الحركة ولا تتعلق به المعرفة*»

(ابن عربي : مخ. ش . خ . ن .ش . ص [112].

10- **ألف النون** (خ . ن . ص ، [88]) :

«*ألف النون باطن روح القدس وحياته*»

(ابن قسي : خ . ن . ص ، [88]) .

ويقرر ابن قسي أن روح القدس (الحقيقة المحمدية) هو ذات "ن" ، وأن الألف التي هي المد بين النونين هي باطن "ن" وحياته.

(انظر ابن عربي : مخ . ش . خ . ن . ش . ص، [124]).

11- **ألف الوصل** (خ . ن . ص ، [34]) :

«*الأمر الذي وقع الوصل به بين الحق وعباده*».

(ابن عربي: مخ. ش .خ . ن . ش . ص [92]).

12- **الأمر** (خ . ن . ص، [31]، [32] ، [138]) :

تمظهر الحياة الإلهية المريدة بفعل الكلمة "كن" التي بها يكون «*ظهور الروح حجما، وقيام النور جسما. فإذا أراد الأمر جل جلاله قال له : كن فيكون فبحياة الإرادة ظهر الأمر نورا قائما ووجودا ظاهرا [...]*» (ابن قسي: خ . ن . ص، [31]).

13- **الأمهات السفلية** (خ . ن. ص، [170]) :

عالم الكون والفساد .

14- **الأنس** (خ . ن . ص، [21] ، [23]) :

«*أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال*»

(ابن عربي الفتوحات المكية، مج 2 / 133. ط ، دار الفكر. د . ت).

15- **أهل الكتاب** (خ . ن . ص، [3] ، [5]) :

هم أهل القرآن القائمين بحقه المراعين لحدوده، فهم أهل الله وخاصته.

16- **أهل الأحزاب** (خ . ن . ص، [165]) :

أنظر : المصطلح رقم 15.

17- **أهل الإختصاصات** (خ. ن. ص، [102]) :

هم أهل الكشف

18- **الأيمن** (خ. ن . ص، [43]) :

الحضرة الأحدية

(أنظر: المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة والهامش 171من التحقيق).

19- **الأيسر (خ . ن . ص، [43]) :**

حضرة الأسماء

(أنظر : المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة والهامش 171من التحقيق).

20- **الأين (خ . ن . ص، [5]، [38]) :**

«*حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان*»

(الجرجاني : التعريفات : ص 27).

- ب -

21- **باء القدم النزيه (خ. ن. ص، [62]) :**

بتجليه تعالى في القدم أثبتنا «*وكنا عنها بالباء وعن الحق بالألف*»، فمرتبته منا تعالى مرتبة الألف من الباء.

(ابن عربي : مخ. ش. ن. ص، [112]) .

22- **الأبدال (البدلاء) (خ. ن. ص [74]) :**

«*هم سبعة رجال من سافر من موضع وترك جسدا على صورته حيا بحياته ظاهرا بأعمال أصله بحيث لايعرف أحد أنه فقد وذلك هو البدل لاغير، وهو في تلبسه بالأجساد والصور على صورته على قلب ابراهيم عليه السلام*»

(الجرجاني : التعريفات، ص29).

23- **البرزخ (خ. ن. ص، [14]، [40]) :**

«*هو الحائل بين الشيئين، ويعبر به عن عالم المثال، أعني الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة ، أعني الدنيا والآخرة، ومنه الكشف الصورى*»

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 58. تحقيق عبد الخالق محمود).

24- **الباطن (خ. ن. ص، [14]، [33]) :**

أ- «*حياة الظاهر وقوامه*» (ابن قسي : خلع النعلين، ص 33).

ب-الباطن هوذاتالمذكور: (انظر:ابن قسي : ن. م. ص 88؛ ابن عربي: مخ. ش. خ. ن. ش. ص، [124]).

25- **البواطن المحلولة (خ. ن .ص، [148]) :**

«*الأرواح التي فارقت هياكلها على اختلاف هاته الهياكل : من نور وظلمة وسدفة*»

(انظر : ابن عربي : مخ. ش. ن. ش. ص، [156]).

- ت -

26- **التجلي** (خ. ن. ص، [9]، [35-37]، [42]، [43]، [50]، [64-69]، [82]، [119]، [122]، [130]، [131]، [142]، [143]، [151]، [154]، [157]، [160]، [161]، [165]) :

«*ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب*» (ابن عربي : الفتوحات ، مج 132/2).

أ-«التجلي الذاتي : مايكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها وإن كان لايحصل إلا بواسطة الأسماء والصفات، إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الأسمائية».

(الجرجاني : التعريفات، ص 35).

ب-«التجلي الصفاتي :مايكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعينها وامتيازها عن الذات» (الجرجاني : التعريفات، ن. م. ن. ص).

27- **التدلي** (خ . ن . ص [6]) :

نزول الحق إلى المقربين ونزولهم لمن هو دونهم بسكينة.

(ابن عربي : الفتوحات، ج 130/2).

28- **التداني** (خ. ن. ص، [6]) :

«*معراج المقربين إلى التدلي*»

(ابن عربي : ن. م. ن .ص).

29- **الترقي** (خ. ن. ص، [6]) :

«*التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف نفسا وقلبا وحقا طلبا للتداني*»

(ابن عربي : ن. م. ن. ص).

30- **التضايف/سر التوالج وحكمة التداخل/الإحاطة**(خ.ن.ص[14]،[21]،[135]، [138]).

صيرورة مركبة من ظاهر وباطن، كلي وجزئي، تباين وهوية، تنوع ووحدة، بحيث يتعلق كل واحد منها بالآخر ويحيل عليه.

(أنظر : المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة).

31- **التلقي** (خ. ن. ص [6]) :

«*أخذك مايرد من الحق عليك عند الترقي*»

(ابن عربي : ن. م. ن. ص).

- ج -

32- **الجرس** (خ. ن.ص [10]) :

«*إجمال الخطاب بضرب من القهر*»

(ابن عربي : الفتوحات، مج 130/2).

33- **الجسم** (خ. ن.ص [13]) :

«*جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، وقيل الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر*»

(الجرجاني : التعريفات، ص 52).

- ح -

34- **الحجاب** (خ. ن. ص [3]، [11]، [31]، [65]) :

«*انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحقائق*»

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 78).

35- **الحجاب الإحاطي (حجب إحاطيات)** (خ. ن. ص [81]، [83]) :

انظر : المصطلح رقم 3.

36- **الحجاب الأقدس** (خ. ن. ص [142]) :

الحقيقة المحمدية، أو الإسم المكنون.

(أنظر : المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة).

37- **الحجاب الأدمي** (خ. ن. ص [143]) :

هو «*ظاهر الحجاب الأبدي والإسم المحجوب المحمدي*».

(ابن قسي : خ. ن. ص [143]).

38- **الحد** (خ. ن.ص [114]).

«*الفصل بينك وبين مولاك كتعبد وانحصارك في الزمان والمكان المحدودين*»

(الجرجاني : العريفات، ص56).

39- **الحضرة الأقدسية** (خ.ن.ص [163]) :

هي «*حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة*»

(الجرجاني : التعريفات، ص 60).

40- **الحق** (خ. ن. ص [13]، [24]، [89]، [137]) :

أ-اسم من أسمائه تعالى. (أنظر : ابن قسي : خ. ن.ص [17]).

ب- عين الموجود وذاته (ابن قسي : خ. ن.ص [13]).

41- **الحقيقة** (خ. ن. ص [13]، [24]، [89]، [90]) :

أ-باطن كل موجود ومعناه وروحه (انظر: ابن قسي : خ. ن.ص [13]).

ب-ماتؤول إليه الحياة (انظر : ابن قسي : ن. م. ن. ص).

42- **الحقيقة العلوية** (خ. ن. ص [17]، [139]) :

أ-الروحانية الأولى/الحقيقة المحمدية (انظر : ابن قسي : ن. م. ص [15،139]).

ب-لطيفة الإنسان الروحانية (أنظر:ابن عربي : مخ. ش. خ. ن.ش.ص [68]).

43- **الحقيقة المحمدية** (خ. ن. ص [139]) :

«*هي الذات مع التعين الأول، فله الأسماء الحسنى كلها، وهو الإسم الأعظم*»

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص80 تحقيق عبد الخالق محمود).

وانظر : المصطلحين رقم 53 و 55.

44- **حكمة التداخل** (خ. ن. ص [21]).

أنظر : المصطلح رقم 30.

45- **الحكمة الصمدية** (خ. ن.ص، [17]) :

«*العلم الإلهي*»

(ابن عربي : مخ. ش. خ. ن. ش. ص، [68]).

46- **حواء** (خ. ن. ص[17]، [40]، [156]) :

أ-أم الذكور والإناث من البشر (ابن قسي : خ. ن.ص [141]، [156]).

ب-«*الحجاب الشهواني، والشباب الإنساني*» (ابن قسي : ن. م. ص [17]).

- خ -

47- **الخط الهندسي** (خ. ن. ص، [44]) :

«*هو مقدار لاينقسم في غير جهة امتداد بوجه، وهو نهاية السطح*»

(ابن سينا: الحدود، ص 253، 254، ضمن كتاب : المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم).

48- **خلع النعلين** (خ. ن. ص، [1]، [2]، [9]) :

طرح الدنيا والهوى، والتحرر من ربقة الجسم وهوى النفس، والإنسلاخ عن كل ماهو عارض للجوهر النوراني البشري.

(انظر : ابن قسي : خ . ن .ص [9]، الغزالي : مشكاة الأنوار، ص 70، 74 تحقيق أبو العلاء عفيفي).

49- **الخلق** : (خ. ن. ص، [3]، [14]، [69]، [191]) :

أ-عالم الخلق : كل موجود عند سبب كوني (بن عربي:مخ .ش.خ. ن .ش. ص [21].

ب- فعل الخلق : تجلي الأسماء الإلهية وخروجها عن بطونها فتنقل الموجودات من حالة "*أعيانها الثابتة*" في علم الله (الوجود الماهوي الثبوتي)، إلى حالة "*الأعيان المتحولة*" (الوجود العياني).

(انظر : ابن قسي : خ. ن. ص [163]، وقارن المصطلح رقم 26).

- د -

50- **الدنيا** (خ. ن. ص، [19]، [22]، [36]، [115]) :

أ-«*جميع مافي عالم الكون من الحوادث الضارة والنافعة بأي وجه كان ذلك فيها*».

(جابر بن حيان : الحدود، ص 177، ضمن كتاب : المصطلح الفلسفي عند العرب ، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم).

- ر -

51- **الرب** (خ. ن. ص [114]، [118]، [119]، [124]، [151]، [158]) :

«*الرب إسم للحق باعتبار نسب الذات إلي الموجودات العينية أرواحا كانت أو أجسادا، فإن نسب الذات إلى الأعيان الثابتة هي منشأ الأسماء الإلهية كالقادر والمريد، ونسبها إلى الأكوان الخارجية هي منشأ الأسماء الربوبية كالرزاق والحفيظ، فالرب اسم خاص يقتضي وجود المربوب وتحققه [...]*».

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 156، تحقيق عبد الخالق محمود).

52- **الرتق** (خ. ن. ص [138]) :

«*إجمال المادة الوجدانية المسماة بالعنصر الأعظم المطلق المرتوق قبل خلق السماوات والأرض، المفتوق بعد تعينهما بالخلق. وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لاظهورها وعلى كل بطون وغيبة كالحقائق المكنونة في الذات الأحدية قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية مثل : الشجرة في النواة*».

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص، 157، 158، تحقيق عبد الخالق محمود).

53- **الرحمة** (خ. ن .ص [7]، [32]، [38]، [115]، [116]، [120]، [121]، [147]) :

أ- **الإرادة الإلهية في إيصال الخير لمن خصه بـ"*علمه اللدني*"،**

(انظر:الهامش 39من التحقيق).

ب-الماء الحامل للحياة : (ابن قسي : خ. ن. ص، [116]).

ج- فلك الرحمة «*هو الحامل للوجود ، ومنه بدأ الفصل واليه يعود*»

(ابن قسي : خ. ن .ص، [32]) فمن مظاهر الرحمة منح نعمة الوجود (رحمة الإمتنان / الرحمة المطلقة).

54- **الرقائق** (خ. ن. ض، [12]، [71]، [72]) :

«*الرقائق أرواح في الدقائق*» (ابن قسي : خ. ن. ص ،[12]).

و«*الرقيقة هي اللطيفة الروحانية*» (الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 160).

55- **روح القدس** (خ. ن. ص، [34]، [37]، [88]، [90]، [139]) :

روح القدس الذي هو الروح القائم بحقيقة الأرواح الجارية بمداد الحياة في الألواح إنما هو «*الروح المحمدي والنور الأقدم الصمدي*».

(ابن قسي : خ. ن. ص، [139]) .

56- **الروحانية المطلقة/ الروح المحمدي /روح القدس/ الروحانية الأولى/الحقيقة المحمدية**

(خ. ن. ص [15]، [139]، [141]، [146]، [170]):

هي أول جوهر في الخلق، وهي أصل المخلوقات الملائكية والآدمية.

(ابن قسي : خ. ن. ص، [15]).

- ز -

57- **الزمردة** (خ. ن .ص، [69]) :

رمز لحقيقة آدم التي كان بها في أحسن تقويم .

(انظر : ابن عربي : مخ . ش . ن . ش . ص، [115]).

58- **الزمان** (خ . ن .ص، [43]) :

«*مدة تعدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء*»

(الكندي : الحدود والرسوم، ص 192، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم).

- س -

59- **الساق / ساق العرش / عالم الساق** (خ.ن.ص، [59]، [64]، [65]، [111]) :

التجلي الإلهي الماسك والمقيم للوجود.

(انظر:ابن قسي: خ. ن. ص [59]، [64]).

60- **السر** (خ.ن.ص، [3]،[10]،[31]، [34]، [118]، [120]، [121]، [128]،[162-164]) :

*«هو ما يخص كل شيء من الحق عند التوجه الإيجادي إليه ، المشار إليه بقوله : *إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن قول له كن فيكون* [...]»*

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 116، 117، تحقيق عبد الخالق محمود).

أ-*«سر العلم بإزاء حقيقة العالم به»* (ابن عربي : الفتوحات ج 2 / 132).

ب-*«سر الحال بإزاء معرفة مراد الله فيه»* (ابن عربي : ن. م. ن. ص).

ج-*«سر الحقيقة بإزاء ما يقع به الإشارة مع الروح»* (ابن عربي : ن. م. ن. ص).

61- **سر التوالج وحكمة التداخل** (خ. ن. ص، [21]) :

أنظر : المصطلح رقم 30.

62- **سر السر** (خ. ن. ص، [120]، [159]) :

«ما تفرد به الحق عن العبد، كالعلم بتفصيل الحقائق في إجمال الأحدية وجمعها واشتمالها على ماهي عليه» (الجرجاني : التعريفات، ص 80).

63- **السرياني** (خ.ن.ص [2]، [10]، [31]، [64]، [117]، [139]، [141]، [162]) :

أ-الحالة الذوقية الجامعة للعلوم (ابن قسي : خ . ن . ص، [2]، [117]).

ب-المعجم والمجمل (ابن عربي : مخ . ش خ . ن . ش . ص، [10]، [11]).

ج-الحقيقة الجامعة بين المحمدية والأدمية (أنظرابن قسي:خ.ن.ص[139]، [141]).

64- **السعادة الكبرى** (خ. ن. ص، [170]) :

هي التجلي والنظر إلى وجهه تعالى (انظر : ابن قسي : خ. ن. ص، [170]).

65- **السكينة** (خ. ن. ص، [15]، [23]) :

«مايجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب ، وهي نور في القلب يسكن إلى شاهده ويطمئن وهو مبادئ عين اليقين» (الجرجاني : التعريفات، ص81).

66- **السمسمة** (خ. ن. ص، [153]) :

«معرفة دقيقة في غاية الخفاء ، تدق عن العبارة ولا تدرك بالإشارة».

(ابن عربي : الفتوحات ج 130/2).

- ش -

67- **الشجرة** (خ. ن. ص، [115]، [116]) :

أ-رمز للوجود .

ب-رمز للمعرفة .

ج-رمز للخير والشر / الطاعة والمعصية .

د-الشجرة الزقومية هي شجرة جهنم وهي إحالة رمزية للنفس الأمارة بالسوء .

هـ-الشجرة الطوبانية هي شجرة دار النعيم وهي إحالة رمزية للنفس المطمئنة السعيدة .

(أنظر : ابن قسي : خ. ن. ص، [110-116]) .

68- **الشوق** (خ. ن.ص، [155]، [160]) :

«*اهتياج القلوب الى لقاء المحبوب*» (القشيري : الرسالة، ص 148دار الكتاب العربي بيروت، د.ت.

69- **الشهوة** (خ. ن.ص، [9]) :

«*حركة للنفس طلبا للملائم*» (الجرجاني : التعريفات، ص 87).

- ص -

70- **الصلاة** (خ. ن. ص، [154]، [155]) :

التجلي والميلاد ، (أنظر : ابن قسي : خ. ن. ص، [154]).

71- **الصورة الإحاطية** (خ. ن. ص [79]، [80]، [81]) :

«*حجابية ظاهرة على حجابية باطنة ذاتية قدسية إحاطية لاتدركها الأبصار وتدرك مادونها الأبصار*»(ابن قسي : خ. ن. ص، [80]).

72- **الصورة الدحيية** (خ. ن. ص، [77]، [78]، [79]، [80]) :

«*حجابية ظاهرة على حجابية باطنة لاتدرك بالبصر، ولا يحيط بها أوهام البشر*»

(ابن قسي : خ. ن. ص، [80]).

73- **الصورة المثالية** (خ. ن. ص [77]، [78]، [80]، [81]) :

أنظر : المصطلح رقم 71.

74- **الصورة المصافية** (خ. ن. ص، [99]) :

هي منزلة بين الصورة الإحاطية والصورة المثالية / الدحيية، فهي «*الخلدية الأبدية*»، والواسطة التي منها يتم الإنتقال بين الإحاطية والمثالية / الدحيية.

(ابن قسي : خ. ن . ص، [99]).

- ظ -

75- **الظاهر** (خ. ن. ص، [14]، [33]، [36]، [131]، [132]، [133]) :

«*الظاهر قرار الباطن ومقامه ومآله ومعاده*» (ابن قسي : خ. ن. ص، [33]).

والظاهر نور الباطن (انظر : ابن قسي : خ. ن. ص [131]).

76- **الظهارة الأحمدية** (خ. ن. ص، [144]) :

هي«*آدم في حجابيته الربانية، وذاته الرحمانية*» (ابن قسي: خ. ن. ص، [144]).

- ع -

77- **العبودية** (خ. ن. ص، [15]، [150]، [151]) :

هي«*للخاصة الذين صححوا النسبة إلى الله بصدق القصد إليه في سلوك الطريقة*»

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 122).

وهي «*الوفاء بالعهود وحفظ الحدود والرضا بالموجود والصبر على المفقود*»

(الجرجاني : التعريفات، ص 97).

78- **العرش** (خ. ن. ص، [33]، [34]، [40]، [42]) :

أ-«*مستوى الأسماء المقيدة، وفيه ظهرت صورة المثل [...]*».

(ابن عربي : الفتوحات، مج 129/2)، وهو الملك. (أنظر: مخ.ش. خ . ن. ص ، [135، 136]).

ب- «العرش الجسم المحيط بجميع الأجسام سمي به لارتفاعه أو للتشبيه بسرير الملك في تمكنه عليه عند الحكم لنزول أحكام قضائه وقدره منه، ولا صورة ولا جسم ثمة» (الجرجاني : التعريفات، ص 100).

- ق -

79- **القرب** (خ. ن. ص، [119]) :

«*عبارة عن الوفاء بما سبق في الأزل من العهد الذي بين الحق والعبد في قوله تعالى : " ألست بربكم ؟ قالوا : بلى"*». وقد يخص بمقام " قاب قوسين".

(الكاشاني : اصطلاحات الصوفية، ص 153، تحقيق عبد الخالق محمود).

80- القَدم (خ. ن. ص، [2]، [14]، [38]، [61]، [65]، [152]) :

*«ماثبت للعبد في علم الحق به، قال تعالى :*إن لهم قدم صدق* أي سابق عناية عند ربهم في علم الله [...]».* (ابن عربي : الفتوحات مج 129/2).

81- القطب (خ. ن. ص، [23]) :

«هو الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، وهو على قلب إسرافيل عليه السلام» (الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 153).

- كـ -

82- الكرامة ، (خ. ن. ص، [23]، [24]، [25]) :

«ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فمالا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا [...]».

(الجرجاني : التعريفات، ص 123).

83- الكيف (خ. ن. ص، [5]، [38]، [148]) :

«هيئة قارة للجوهر، لايوجب تعقلها تعقل أمر خارج عنها وعن حاملها، ولا يوجب قسمة ولا نسبة في أجزائها وأجزاء حاملها، وهي منقسمة :

- إلى ماهو مختص بالكميات كالشكل، والإنحناء، والإستقامة، ونحو ذلك.

- وإلى الإنفعالية والإنفعالات، كحرارة النار، وحمرة الحجل، وصفرة الوجل.

- وإلى القوة واللاقوة، كقوة المصحاح والمراض.

- وإلى الحال والملكة : الحال كالخجل، والملكة كالصحة للمصحاح، ونحو ذلك».

(سيف الدين الأمدي :كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص374، 375، ضمن كتاب :المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق عبد الامير الاعسم) .

- ل -

84- اللوح المحفوظ (خ. ن. ص، [34]، [36]، [89]، [90]، [139]، [140]) :

أ-*«مكان اتصال العالم الغيبي»* (ابن قسي : خ. ن. ص، [141]).

ب-*«محل التدوين والتسطير المؤجل إلى حد معلوم».*

(ابن عربي : الفتوحات مج 2 / 130) .

ج-«*هو الكتاب المبين والنفس الكلية*» (الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 89، تحقيق عبد الخالق محمود).

وهاته المعاني الثلاث متضايفة.

- م -

85- المبادىء العقلية (خ. ن. ص، [170]) :

جملة الجواهر الأولى المجردة عن المادة، كالعقل الكلي الذي هو المبدأ الأول، ووجوده مستفاد من الموجود الأول. (انظر : ابن سينا : الحدود، ص 242، الغزالي : الحدود، ص 283، 287، ضمن كتاب : المصطلح الفلسفي عند العرب. دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم).

86- المرآة (خ. ن. ص، [9]، [61]، [64]، [68]، [163]) :

يشير بها ابن قسي إلى النور الإلهي أي العلم الإلهي. (أنظر: ابن عربي: مخ. ش . خ . ن . ص، [33]) :

أ-«*مرآة الكون :هو الوجود المضاف الوحداني، لأن الأكوان وأوصافها وأحكامها لم تظهر إلا فيه، وهو يخفى بظهورها كما يخفى وجه المرآة بظهور الصورة فيه*».

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 98، تحقيق عبد الخالق محمود) .

ب-«*مرآة الوجود : هي التعينات المنسوبة إلى الشؤون الباطنة التي صورها الأكوان ، فإن الشؤون باطنة والوجود المتعين بتعيناتها ظاهر. فمن هذا الوجه كانت الشؤون مرايا للوجود الواحد المتعين بصورها*»(الكاشاني : ن.م.س.ن.ص).

ج- «*مرآة الحضرتين : أعني حضرة الوجوب والإمكان، هو الإنسان الكامل، وكذا مرآة الحضرة الإلهية لأنه مظهر الذات مع جميع الأسماء*» (الكاشاني : ن.م.ن. ص).

87- المعاني (خ. ن . ص، [163]) :

الماهيات (أنظر: ما كتبناه عن مفهوم الخلق لدى ابن قسي في المبحث الرابع من القسم الأول من الدراسة).

88- المكان (خ. ن. ص، [43]) :

«*عند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده*» (الجرجاني : التعريفات، ص 154).

89- الملكوت (خ . ن . ص، [18]، [64]، [133]) :

«*هو عالم المعاني والغيب*» (ابن عربي : الفتوحات، مج 129/2).

90- المُلك (خ . ن . ص، [133]) :

«عالم الشهادة والحرف» (ابن عربي : الفتوحات مج 129/2).

91- مَلك المُلك (خ . ن . ص، [134]) :

أ- «*وكان آدم مَلِك المُلْك*» (ابن قسي : خ. ن. ص، [134]).

ب-«*ملك الملك هو الحق في مجازاة العبد على ما كان منه مما أمر به وما لم يؤمر به*»، (ابن عربي : الفتوحات، مج 129/2).

- ن -

92- النفس (خ. ن. ص، [15]، [16]، [116]، [117]، [170]) :

«*هو الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية . وسماها الحكيم : الروح الحيوانية ، وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة وبين البدن المشار إليها في القرآن بالشجرة الزيتونة الموصوفة بكونها مباركة، لاشرقية ولا غربية لازدياد رتبة الإنسان فيه وبركته بها، ولكونها ليست من شرق عالم الأرواح المجردة ولا من غرب عالم الأجساد الكثيفة*».

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 109، 110، تحقيق عبد الخالق محمود).

93- النور (خ. ن. ص، [1]، [3]، [7]، [31-36]، [60-61]، [70]، [121]، [131]) :

أ-«*كل وارد إلهي ينفرالكون عن القلب*»(ابن عربي : الفتوحات، مج130/2).

ب-«*إسم من أسماء الله تعالى، وهو تجليه بإسمه الظاهر أعني الوجود الظاهر في صور الأكوان كلها*». (الكاشاني : اصطلاحات الصوفية، ص 114)، وقارن المصطلح رقم 75.

- هـ -

94- الهيبة(خ. ن.ص، [171]) :

«*هي مشاهدة جمال الله في القلب*» (ابن عربي : الفتوحات مج 133/2).

95- الهوى (خ. ن .ص، [9]) :

«*هو ميل النفس إلى مقتضيات الطبع والإعراض عن الجهة العلوية بالتوجه إلى الجهة السفلية*»(الكاشاني:إصطلاحات الصوفية،ص 68، تحقيق عبد الخالق محمود)

- و -

96- **الوحدانية** (خ. ن . ص، [43]) :

أنظر : المصطلح رقم 19 .

97- **الوساطة الملكوتية** (خ. ن. ص، [144]) :

«*إتصال الملائكة في ملكوتيتهم الروحانية، وذاتيتهم النورانية*» بـآدم وهـو في «*حجابيته الربانية، وذاته الرحمانية*» (ابن قسي : خ . ن .ص ، [144]).

98- **الوصل** (خ. ن. ص، [80]، [143]) :

أ-«*الوحدة الحقيقية الواصلة بين البطون والظهور*»

(الكاشاني : مصطلحات الصوفية، ص 73، تحقيق عبد الخالق محمود).

ب-«*قيومية الحق للأشياء*» (ن. م. ن. ص).

ج-«*سبق الرحمة بالمحبة*» (ن. م. ن. ص).

99- **الولي** (خ . ن .ص [42]) :

«*من تولى الحق أمره ، وحفظه من العصيان، ولم يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال، قال الله تعالى : *وهو يتولى الصالحين**»

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 76، تحقيق عبد الخالق محمود).

100- **الوَلايَة** (خ. ن. ص، [23]) :

«*هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين*».

(الكاشاني : إصطلاحات الصوفية، ص 76، تحقيق عبد الخالق محمود).

101- **الوارد** (خ. ن. ص [161]) :

«*أحوال من المريد على باب تجلي صورة الغيش*» (ابن قسي : خ. ن. ص، [161]).

102- **الأوصياء** (خ. ن.ص، [74]) :

يـعتـقـد الشيـعة عـامـة، والإسماعيلية والإمـامـية الإثني عـشرية منهم على الأخص أن جميع الأنبياء «*كان لهم أوصياء من ولدهم، وأقربائهم، وأهل بيتهم، دون الأباعد، والرهط، والعشيرة، مثل آدم أوصى لولده شيت، ونوح أوصى لولده سام، وإبراهيم أوصى لولده إسماعيل، وموسى أوصى إلى أخيه هرون، وإلى يوشع بن النون ابن أخيه، وداوود إلى ولده سليمان [...]*» وبـنـاء عليه «*أمر الله نبيه [محمدا] بالإقتداء بهؤلاء والجري على سنتهم*» فوصى رسول الله صلعم إلى

علي بن أبي طالب، وهكذا يقرر الشيعة وجوب الإعتقاد **«بوصية الرسول صلعم إلى علي بن أبي طالب»** (الداعي الإسماعيلي اليمني علي بن محمد الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، ص 60-64، تحقيق عارف تامر). وعلى هذا يكون الوصي هو الذي ***«يوصيه الرسول على معالم شريعته، وأسرار ملته وعيون هدايته، وحقيقة أقواله وحفظ أسراره، فإذا قام بها ومضى إلى دار كرامته، استحال قيام وصي ثان بعده، لأن الشريعة لم تتغير [...]، فلهذا كان انقطاع الوصية بعد مضي الوصي الذي خلفه الرسول في العالم»*** (الداعي الإسماعيلي اليمني علي بن محمد الوليد : تاج العقائد ومعدن الفوائد، ص68، تحقيق عارف تامر، ط، دار المشرق، بيروت، 1967).

ويترتب على تعريف الوصي ودورالأوصياء في الفكر الشيعي، القول باستمرارية الإمامة في العالم دون النبوة والوصاية فـ«يعتقد ***أن الإمامة مستمرة الوجود في الأدوار جميعها، من أولها إلى أخرها، لأن الإمام هو الوارث لما جاء به النبي (صلعم) من الشرع، والوصي على البيان، لكونه حافظ في الأمة على الهداية التي ورثها منهما [...]»*** (الداعي الإسماعيلي اليمني علي بن محمد الوليد : تاج العقائد ومعدن الفوائد، ص 68، تحقيق عارف تامر).

وابن قسي إذ يذكر ***"الأوصياء"*** إلى جانب ***"الرسل"*** و ***"الأولياء"*** إنما ينطلق من مرجعيته الشيعية- الإسماعيلية، على غرار ما بينا في المبحث الأول من القسم الأول من الدراسة وخاصة الصفحات 49-52 .

103- **الواو** (خ . ن . ص، [36]، [90]) :

«*روح الوقار والتسكين ، وروح سكينة التأمين*» (ابن قسي : خ . ن . ص [90]).

- ي -

104- **الياء** (خ. ن. ص، [90]) :

«*هو حقيقة النبي*» ولـولاه «*ماتصل عليه السلام بالروح الأمين ولاتنزل إليه وحي ولاتمثل له الملك رجلا*».

(ابن قسي : خ. ن. ص، [90]).

الملحق الثاني :

رسالتا ابن العريف إلى ابن قسي (1).

الرسالة الأولى :

كتب إلى الإمام أبي القاسم بن قسي :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله.

<2> الله ولي <2> أبي القاسم بن قسي وحافظه من المكاره.

من وليه في الله تعالى أحمد بن محمد.

سلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

اللهم إنا نسألك من بركات العلم والعمل ما يوصل إلى الجانب الأكمل، ونعوذ بك من التفريق بعد البداية والنهاية في مدارج التحقيق. ونتوجه إليك بالدعوى في كنف البلوى إذا [سقطت] رسوم الحق ونعوت الصدق. ونتوسل إليك بالفقر إن لم تكن منك عناية والمكر.

اللهم ! إن الأولى بكرمك أن نتوسل إليك بما ليس بوسيلة. ونطالب قربك

---

(1)- توجد هاتان الرسالتان في كتاب "مفتاح السعادة" ويضم الكتاب في معظمه رسائل ابن العريف التي وجهها لمعاصريه، جمعها حسب ترجيح عصمت دندنش أبو بكر بن مؤمن (ت548هـ / 1153م).
وكان الأب پولس نويا اليسوعي أول من نبه لمخطوط كتاب "مفتاح السعادة" (يوجد بالخزانة الحسنية بالرباط رقم 1562) ونشر بعض رسائله منها رسالتي ابن العريف لابن قسي وذلك بمجلة الأبحاث عدد 27 سنة 1978-1979، ص 47-56، الجامعة الأمريكية بيروت، لبنان، (انظر : المبحث الأول من جزء الدراسة).
ثم حققت عصمت دندش المخطوط ونشرته لأول مرة عن دار الغرب الإسلامي. ط ا. 1993 وبه رسالتا ابن العريف لابن قسي. (أنظر : المبحث الأول من القسم الأول من جزء الدراسة).

(2)- في نشرة عصمت دندش : «من ولي أبي القاسم» (ص 207)، والصواب ما أثبته پولس نويا (ن . م . س . ص 50) .

بمعاصيك براءة من كل حيلة. فلا تخيب رجاءنا ولا تكذب عناءنا. واستر علينا ما لايستره إلا كرمك، واكشف من كربنا مالا يكشفه إلا ألطافك ونعمك.

اللهم ! لا تقابل ما عندنا من مقتك بالزيادة ولا تعر إسلامنا وتسليمنا من كريم الإفادة، واجعلنا لك وجدك عاملين وبك عالمين، يا أرحم الراحمين.

ذكر لي أبو محمد (1) متحمله، أكرمه الله، أنك تعرفني بإسمي، فشغلني فراغي عن معناك، وأن أتعرف منه كيف وصل مثلي إلى هناك، ورأيته خاص الثناء بأبي الوليد بن المنذر، عام الثناء بعد ذلك على الجملة ، صان الله جميعهم.

ورغب في ثلاثة كتب : أحدهما إلى أبي الوليد (2)، والثاني لرجل سماه لي بمحمد بن سالم (3)، فأجبته على ماكرهته أو أحببته، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

والسلام عليك وعلى من لديك ورحمة الله وبركاته.

الرسالة الثانية :

وكتب إليه أيضا :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد نبيه الكريم.

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته. كتبته عن صلاح ظاهر وعافية شاملة لي ولأهلي ولإخواني والحمد لله رب العالمين.

ووقفت من قبل قريبي أحمد -سلمه الله- عند منصرفه من تلك الجهة على عدة كراريس في فنون من العلم كتب فيها بعض كلامك وأجوبتك فسرني تمام فهمك، ونفوذ عزمك، وإشرافك من علم الحقيقة على إنهاء كتاب متشابه، يصدق بعضه لبعض.

فالحمد لله الذي أبلغني عن أهل وقتي ما كنت أومله، وإني منذ ستة وعشرين سنة سألت رجلا من أهل القرآن والحفظ للموطأ والسياحة : كيف بأهل

---

(1)- هو أبو محمد المواق .

(2)- أبو الوليد بن المنذر .

(3)- محمد بن سالم الشلبي .

الإنقطاع في العلم ؟

- قال : غلب عليهم الإجتهاد والعمل وقل عندهم العلم والبحث.

- فقلت : واحسرتي !

ثم ها أنا بلغني عن أناس بالمشرق والمغرب في وقتنا من مكث في حقائق العلم مايسرني ، من كان العلم همه وغمه.

ومن أشد ما يمسني بعد معرفتي بحالك وحال إخواني لما في رؤية أحوالكم ومعرفتي بها من يقظة قلبي وحياة لبي فاعلمه.

والسلام عليك وعلى كل واحد ممن تحبه ويحبك مرددا، ورحمة الله وبركاته.

الفهارس العامة

1- فهرس الآيات القرآنية الكريمة.
2- فهرس الاحاديث.
3- فهرس القوافي.
4- فهرس الاعلام.
5- فهرس الملل والنحل.
6- فهرس الاسر والقبائل والدول والامم والاجناس.
7- فهرس الاماكن والبلدان.
8- فهرس المصادر والمراجع.
9 - فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية (1)

1- السورة الثانية : البقرة

الآية	رقمها	الصفحة
هل ينظرون إلا أن ياتيهم الله في ظلل من الغمام،	208	201
وسع كرسيه السماوات والأرض،	254	213
ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين	34	224
تلك الرسل، فضلنا بعضهم على بعض،	251	290،289،228،225 (غ.ن)
وعلم ءادم الاسماء كلها	30	312 ، 368 (غ.ن)
وللرجال عليهن درجة،	226	213
من كان عدوا لله وملائكته	97	356 (غ.ن)
وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة،	29	368 (غ.ن)
وإذ قلنا للملائكة اسجدوا ءلادم فسجدوا،	33	371 (غ.ن)
أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم،	186	397 (غ.ن)

2- السورة الثالثة : ءال عمران

الآية	رقمها	الصفحة
إن مثل عيسى عند الله كمثل ءادم،	58	228 (غ.ن)
وجنة عرضها السماوات والأرض	133	254 (غ.ن)
ويحذركم الله نفسه،	28	274 ، 379 (غ.ن)
كل نفس ذائقة الموت،	185	288 (غ.ن)
إن الله لايخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء،	5	309 (غ.ن)
وسيدا وحصورا	39	318 (غ.ن)
ومكروا ومكر الله،	53	332 (غ.ن)

3- السورة الرابعة : النساء

الآية	رقمها	الصفحة
الرجال قوامون على النساء	34	312
لتحكم بين الناس	104	364
كلما نضجت جلودهم	55	409 (غ.ن)

(1) - ملاحظات :

أ- يضم هذا الفهرس الآيات الواردة بمخطوط "كتاب خلع النعلين" وهوامش تحقيقه .

ب- رتبنا السور حسب ترتيبها بالمصحف الكريم .

ج- نثبت بداية الآيات ثم رقمها بالسورة، ثم رقم الصفحة الواردة بها، وقد رتبنا الآيات وفق هاته الصفحات.

د- إذا وردت الآية بمخطوط "كتاب خلع النعلين"نكتب أمام الصفحة التي وردت بها حرفي : غ.ن (خلع النعلين)، وعند تعدد الصفحات نضع خطا مشتركا بينها.

4- السورة الخامسة : المائدة

الآية	رقمها	الصفحة
وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا،	90	204
بل يداه مبسوطتان	66	274 (خ.ن)
يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك،	69	364
فتنفخ فيها	112	386

5- السورة السادسة : الأنعام

الآية	رقمها	الصفحة
أولائك الذين هدى الله فبهداهم اقتده،	91	204
ومن يردان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا	126	206 (خ.ن)
أومن كان ميتا فأحييناه	123	213 ، 388
إن الله فالق الحب والنوى،	96 ، 97	214 (خ.ن)
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا	10	230 (خ.ن)
وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والارض	76	244 (خ.ن)
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه	39	251 (خ.ن) ، 323
لاتدركه الابصار، وهو يدرك الابصار،	104	253، 295، 296 ، 300(خ.ن)
وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا،	116	385 (خ.ن)
له أصحاب يدعونه إلى الهدى أيتنا،	71	409 (خ.ن)

6- السورة السابعة : الأعراف

الآية	رقمها	الصفحة
وإذا أخذ ربك من بني ءادم من ظهورهم ذرياتهم	172	202 ، 220 (خ.ن) 221 ، 355 (خ.ن)
ألا له الخلق والأمر ، تبارك الله رب العالمين،	53	205
فلنسئلن الذين أرسل إليهم	5 ، 6	221 (خ.ن)
يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا	53	226 (خ.ن)
إن ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام	53	234

7- السورة التاسعة : التوبة

الآية	رقمها	الصفحة
خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها	104	392(خ.ن)
قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم	14 ، 15	393(خ.ن)
نسوا الله فنسيهم	67	407(خ.ن)

8- السورة العاشرة : يونس

الآية	رقمها	الصفحة
إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام	3	234
وبشر الذين ءامنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم،	2	381 (خ.ن)

9- السورة 11 : هود

الآية	رقمها	الصفحة
وكلا نقص عليك من انباء الرسل	119	210 (خ.ن)
وما من دابة في الارض إلا على الله رزقها	6	251 (خ.ن)
ولايزالون مختلفين	118	352 (خ.ن)

10- السورة 12 : يوسف

الآية	رقمها	الصفحة
إني رأيت احد عشر كوكبا	4 - 7	209 ، 210 (غ.ن)
قالوا تالله لقد اثرك الله علينا	91	210 (غ.ن)

11- السورة 13 : الرعد

الآية	رقمها	الصفحة
ولله يسجد من في السماوات والارض طوعا وكرها	16	217، 324، 335 (غ.ن)
الذين ءامنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم	30	367
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم،	7	380 (غ.ن)

12- السورة 14 : إبراهيم

الآية	رقمها	الصفحة
يوم تبدل الارض غيرالارض والسماوات،	50	380 (غ.ن)

13- السورة 15 : الحجر

الآية	رقمها	الصفحة
فإذا سويته ونفخت فيه من روحي	29	223، 274، 379 (غ.ن)

14- السورة 16 : النحل

الآية	رقمها	الصفحة
أموات غير أحياء،	21	339 (غ.ن)
إنما قولنا لشيء إذا أردناه	40	361

15- السورة 17 : الإسراء

الآية	رقمها	الصفحة
وإن من شيء الا يسبح بحمده،	44	324 (غ.ن)
قل ادعوا لله أو ادعوا الرحمن، أيا ما	109	374، 379، 390
أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل	78	410

16- السورة 18 : الكهف

الآية	رقمها	الصفحة
ءاتيناه رحمة من عندنا وعلمناه	64	203 ، 210
يشوي الوجوه،	29	332 (غ.ن)
كانت لهم جنات الفردوس نزلا	102	357 (غ.ن)

17- السورة 19 : مريم

الآية	رقمها	الصفحة
يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا	86	374

18- السورة 20 : طـه

الآية	رقمها	الصفحة
فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى،	11	208 (غ.ن)، 212
وإن تجهر بالقول فانه يعلم السر وأخفى،	6	247 (غ.ن)
وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس	128	261
إن لك ألا تجوع فيها ولاتعرى،	115، 116	341 (غ.ن)
الرحمن على العرش استوى،	4	374

19- السورة 21 : الأنبياء

الآية	رقمها	الصفحة
أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والارض	30	218، 253 (غ.ن)
أن لا إله إلا أنت سبحانك	86	333 (غ.ن)
فنفخنا فيها من روحنا	90	386

20- السورة 22 : الحج

الآية	رقمها	الصفحة
ويستعجلونك بالعذاب، ولن يخلف الله وعده،	45	233، 260 (غ.ن)
ألم تر أن الله يسجد له ، من في السماوات	18	324 (غ.ن)

21- السورة 23 : المؤمنون

الآية	رقمها	الصفحة
الذين يرثون الفردوس، هم فيها خالدون،	11	340 (غ.ن)

22- السورة 24 : النور

الآية	رقمها	الصفحة
الله نور السماوات والارض،	35	235
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور	39	325 (غ.ن)

23- السورة 25 : الفرقان

الآية	رقمها	الصفحة
إن هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلا،	44	302 (غ.ن)
أرايت من اتخذ إلـهه هواه	43 ، 44	303 (غ.ن)
الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام	59	374 ، 378 (غ.ن)
فاولائك يبدل الله سيئاتهم حسنات،	70	408 (غ.ن)

24- السورة 27 : النمل

الآية	رقمها	الصفحة
إنك لاتسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء	82	302 (غ.ن)
إن هذا القرءآن يقص على بني إسرائيل	78 – 83	303

25- السورة 30 : الروم

الآية	رقمها	الصفحة
الله الذي خلقكم من ضعف	53	230 (غ.ن)

26- السورة 31 : لقمان

الآية	رقمها	الصفحة
ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة،	27	376،375،283،282 (غ.ن)
ولو أنما في الارض من شجرة أقلام	26	375 (غ.ن)

27- السورة 32 : السجدة

الآية	رقمها	الصفحة
فلا تعلم نفس ما أخفي لهم	17	402

28- السورة 33 : الأحزاب

الآية	رقمها	الصفحة
لقد كان لكم في رسول الله إسوة حسنة	21	204

29- السورة 35 : فاطر

الآية	رقمها	الصفحة
ولا يحيق المكر السيىء إلا باهله	43	331 (غ.ن)

30- السورة 36 : يس

الآية	رقمها	الصفحة
ولا الليل سابق النهار،	39	226 (غ.ن)
الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا	79	334 (غ.ن)

31- السورة 37 : الصافات

الآية	رقمها	الصفحة
والله خلقكم وما تعملون،	96	203
طلعها كانه رؤوس الشياطين،	65	331 (غ.ن)

32- السورة 38 : ص

الآية	رقمها	الصفحة
هذا عطاؤنا فامنن	38	269 (غ.ن)
فإذا سويته، ونفخت فيه من روحي	71	386 ،223

33- السورة 39 : الزمر

الآية	رقمها	الصفحة
خلقكم من نفس واحدة	7	223

34- السورة 40 : غافر

الآية	رقمها	الصفحة
يلقي الروح من أمره على من يشاء	14	214 (خ.ن)
الذين يحملون العرش ومن حوله	6	403 (خ.ن)

35- السورة 41 : فصلت

الآية	رقمها	الصفحة
لايتاتيه الباطل من بين يديه	41	210 (خ.ن)
ولكم فيها ما تشتهي انفسكم	30	342 (خ.ن)
فقال لها وللأرض	10	381 (خ.ن)

36- السورة 42 : الشورى

الآية	رقمها	الصفحة
وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا	48	296 (خ.ن)
وتراهم يعرضون عليها خاشعين،	42	380

37- السورة 43 : الزخرف

الآية	رقمها	الصفحة
ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة	60	230 (خ.ن)
ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك	77	265
ومن يعش عن ذكر الرحمن	38 - 35	301

38- السورة 48 : الفتح

الآية	رقمها	الصفحة
يد الله فوق أيديهم،	10	274 (خ.ن)

39- السورة 51 : الذاريات

الآية	رقمها	الصفحة
وما خلقت الجن والانس	56	250 ، 218
ومن كل شيء خلقنا زوجين	49	318 ، 222 (خ.ن)
وفي أنفسكم،	21	304 (خ.ن)
فورب السماء والأرض	23	304 (خ.ن)

40- السورة 53 : النجم

الآية	رقمها	الصفحة
علمه شديد القوى	18 – 5	293، 296، 300، 305، 333 (خ.ن)

41- السورة 55 : الرحمن

الآية	رقمها	الصفحة
يعرف المجرمون بسيماهم	40	328 (خ.ن)

42- السورة 56 : الواقعة

الآية	رقمها	الصفحة
على سرر موضونة	17، 18	357 (خ.ن)
وظل ممدود	32	367

43- السورة 57 : الحديد

الآية	رقمها	الصفحة
فضرب بينهم بسور	13	318، 327

44- السورة 59 : الحشر

الآية	رقمها	الصفحة
نسوا الله فأنساهم	19	407 (خ.ن)

45- السورة 65 : الطلاق

الآية	رقمها	الصفحة
الله الذي خلق سبع سماوات	12	251

46- السورة 68 : القلم

الآية	رقمها	الصفحة
ن. و القلم	1	306 (خ.ن)

47- السورة 69 : الحاقة

الآية	رقمها	الصفحة
ويحمل عرش ربك فوقهم	16	257، 340
خذوه فغلوه	30	330 (خ.ن)

48- السورة 70 : المعارج

الآية	رقمها	الصفحة
بسم الله الرحمن الرحيم سال سائل بعذاب واقع	1 – 4	260، 275 (خ.ن)
كلا إنها لظى	15-16	328 (خ.ن)

49- السورة 72 : الجن

الآية	رقمها	الصفحة
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه ، أحدا	27 ، 26	251 (غ.ن)

50- السورة 75 : القيامة

الآية	رقمها	الصفحة
والتفت الساق بالساق	29 ، 28	329 (غ.ن)

51- السورة 76 : الإنسان

الآية	رقمها	الصفحة
وإذا رأيت ثم رأيت نعيما	20	291

52- السورة 77 : المراسلات

الآية	رقمها	الصفحة
ذي ثلاث شعب ...	31.30	331 (غ.ن)
إنها ترمي بشرر كالقصر	33.32	331

53- السورة 78 : النبا

الآية	رقمها	الصفحة
يوم يقوم الروح والملائكة	38	264 (غ.ن)

54- السورة 81 : التكوير

الآية	رقمها	الصفحة
ولقد رءاه بالأفق المبين،	23	293 (غ.ن)

55- السورة 82 : الإنفطار

الآية	رقمها	الصفحة
الذي خلقك فسواك	7	223

56- السورة 83 : المطففين

الآية	رقمها	الصفحة
كلا بل ران على قلوبهم	14	208
كلا إن كتاب الفجار	7	319 (غ.ن)

57- السورة 85 : البروج

الآية	رقمها	الصفحة
والله من ورائهم محيط،	20	370

58- السورة 87 : الأعلى

الآية	رقمها	الصفحة
الذي يصلى النار الكبرى	13 ، 12	330 (خ.ن)
قد أفلح من تزكى	15 ، 14	410

59- السورة 88 : الغاشية

الآية	رقمها	الصفحة
إن إلينا إيابهم	26 ، 25	232 (خ.ن)

60- السورة 101 : القارعة

الآية	رقمها	الصفحة
وأما من خفت موازينه	8 ، 7	319 (خ.ن)

61- السورة 112: الإخلاص

الآية	رقمها	الصفحة
قل هو الله أحد	2 ، 1	369

فهرس الأحاديث (1)

ا

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
أبردوا بالظهر فإن الحر	النسائي	227
أتاني ربي في أحسن صورة، فقال : ،	الترميذي	250
أتاني جبريل وفي يده مرآة بيضاء	ابن كثير	260 (غ.ن)
أخذ الله ميثاق النبيئين وقضى القضية	الطبراني	283 (غ.ن)
أخذ الذئب شاة فتبعه الراعي فرد رأسه إليه	البخاري	287 (غ.ن)
إذا قبض عيسى بن مريم تنبعث من الله ريحا	مسلم	261 (غ.ن)
إذا مات الميت يدخل عليه في قبره تنين	ابن حبان (أنظر : العراقي)	319.265(غ.ن)
إذا مات الميت فإن كان من أهل السعادة	البخاري	323.322(غ.ن)
إذا أراد الولي تقريب حاجة إليه	لم أقف عليه وتشهد بصحة معناه أحاديث رواها ابن كثير	350 (غ.ن)
إذا كان يوم القيامة جيء بنبيكم ص فاقعد	ابن أبي عاصم	363
إذا أذنت فارفع صوتك ، فلا يسمع مدى	البخاري	325
أسالك بكل إسم سميت به نفسك أو استأثرت	النووي	245
أصبت الفطرة	البخاري	202
أعبد الله كأنك تراه	مسلم	382
أكل طعامكم الأبرار وأفطر عندكم الصائمون	أبو داود	278 (غ.ن)
الأنبياء إخوة علاة	أحمد بن حنبل	232
ألا ترى أن الدنيا كلها بين ركبتي	القرطبي	264 (غ.ن)
أمر [ص] بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس ...	رواه الجماعة إلا ابن ماجة	408 (غ.ن)
إنه ليغان على قلبي	مسلم	208
إن الحق سبحانه وضع يده بين كتفي فوجدت	الترميذي	369 ،209
إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه	مسلم	223
إنما الأعمال بالنيات	متفق عليه	227 (غ.ن)
أنكحوا النساء فإني	الديلمي، وأنظر : العجلوني : كشف الخفاء	227 (غ.ن)
إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين	البخاري	229 ،227
إن استقامت أمتي فبقاؤها يوم من أيام الآخرة	السهيلي (أنظر:ابن حجر ، الفتح)	233 (غ.ن)
إن الله جعل بالمغرب بابا عرضه مسيرة سبعين	الترميذي	234 (غ.ن)
إن الله حجابه النور لو كشفه	مسلم	245

(1)- ملاحظات:أ-يضم هذا الفهرس الأحاديث الواردة-صراحة او ضمنا-بمخطوط "كتاب خلع النعلين" وهوامش تحقيقه .
ب- نثبت بداية الأحاديث وفق الترتيب المعجمي .
ج- بخصوص تخريجنا للأحاديث ، أنظر في ما سبق ص 183 (النقطة 10) .
د- إذا ورد الحديث صراحة بمخطوط "كتاب خلع النعلين" نكتب امام الصفحة التي ورد بها حرفي : غ.ن. (خلع النعلين) وعند تعدد الصفحات نضع خطا مشتركا بينها.

الحديث	المصدر	الصفحة
أنا سيد ولد آدم ولا فخر	مسلم	318،290 (غ.ن)
ان الحق ليس كمثله شيء محيط بكل شيء	أنظر:الإسراء رواية ابن عباس	301 (غ.ن)
إن لله مائة رحمة نزل منها واحدة إلى دار ...	مسلم	343،302 (غ.ن)
إن النون من ملائكة العلو الأعلى	أنظر : ابن عطية ، الوجيز.	306 (غ.ن)
إن في النارلحيات مثل أعناق البخت يلسعن ...	أحمد بن حنبل	319
إنه ليس شيء بين الأسماء والأرض إلا يعلم ...	القاضي عياض	322 (غ.ن)
إنهم ليعذبون في قبورهم عذابا تسمعه	ابن أبي عاصم	325 (غ.ن)
إن لله تسعة وتسعين إسما مائة إلا واحدا ...	مسلم	343 (غ.ن)
أنا اول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثة	أنظر:العجلوني،كشف الخفاء	365 ،364 (غ.ن)
إنكم لترون ربكم كما ترون هذا البدر ...	مسلم	381 (غ.ن)
إنكم لتكلمون ربكم كفاحا ...	متفق عليه	381 (غ.ن)
إني عند الله لمكتوب خاتم النبيئين وإن آدم ...	الحاكم	364
إن الله قبل وجهه ...	مسلم	382
أنا لا نأكل الصدقة ...	مسلم	392 (غ.ن)
إن لله عز وجل ملائكة سياحين في الأرض	مسلم والترميذي	252 (غ.ن)
أنا من أشراط الساعة	لم اقف عليه وتشهد بصحة معناه أحاديث رواها مسلم وغيره.	260 (غ.ن)
إنما مثلكم ومثل اليهود والنصارى إلا كرجل	البخاري	260 (غ.ن)
إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل	متفق عليه	261
إن العلم بوقت قيامها [الساعة] وإيتان	أحمد بن حنبل	261 (غ.ن)
إني أراكم من خلفي كما أراكم من أمامي ...	مسلم	394 (غ.ن)
إني لست كاحدكم إني ابيت يطعمني ربي	مسلم	395 (غ.ن)
إن رمضان إسم من أسماء الله المكنونة	البيهقي	398 (غ.ن)
إنتهيت إلى إسرافيل ... والعرش على كاهله	الإسراء والمعراج رواية : ابن عباس	264 (غ.ن)
أهل القرآن أهل الله وخاصته	النسائي	206
أوتيت جوامع الكلم وعلمت فصل الخطاب	متفق عليه	278 (غ.ن)
أول طعام أهل الجنة زيادة كبد النون ...	متفق عليه	317،315،306(غ.ن)
أول ما خلق الله القلم	البيهقي	365 ،309 (غ.ن)
أول ما خلق الله العقل ...	الطبراني	365 (غ.ن)
أيها الناس عليكم من الأعمال ما تطيقون ...	مسلم	342

ب

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء	مسلم	232
بعثت أنا والساعة كهاتين	مسلم	260 (غ.ن)

ت

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
تخرج عنق من النار لها عينان ولسان يأخذ ...	الترميذي	319 (غ.ن)
ترون ربكم كما ترون الشمس بالظهيرة صحوا	مسلم	208
تقول الشجرة لأختها هل مر بك ذاكر الله تعالى؟	لم نقف عليه ، وتشهد بصحة معناه أحاديث رواها ابن كثير وغيره.	326(غ.ن)

ج

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
الجنة مائة درجة ما بين الدرجة والدرجة	البخاري	343 ، 265 (غ.ن)

ح

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
الحجر الأسود يمين الرحمن	الحاكم النيسابوري	219(غ.ن)
حصل لهم من ذلك في قلوبهم أرواحا يحيون بها	لم نقف عليه	388

خ

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
خلق الله الخلق وقضى القضية وأخذ ميثاق ...	الطبراني	220 (غ.ن)
خلق الله العرش أرباعا	ابو الشيخ الاصبهاني	266،257،254 (غ.ن)
خلق آدم على صورة الرحمن	البيهقي	381،297 (غ.ن)
خلق [بني آدم] على ستين وثلاث مائة سلامى	مسلم	349

ر

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
رأيت نورا أنى أراه	مسلم	304 ، 300 (غ.ن)
رأيت بفؤادي	مسلم	304 ، 300 (غ.ن)
رأيت ربي	ابن أبي عاصم	304 (غ.ن)
رأيت السدرة يغشاها فراش من ذهب	مسلم	321 (غ.ن)
الرحم شجنة من الرحمن	البخاري	395
رحمن الدنيا والآخرة	الحاكم	382

س

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
ساق العرش مكتوب عليه لا إله إلا الله محمد	الحاكم النيسابوري	273 (غ.ن)، 363
سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في ..	مسلم	208
سدرة المنتهى الورقة منها تغطي الدنيا ..	انظر: السيوطي : الدر المنثور	264 (غ.ن)
سلمان منا أهل البيت ..	الحاكم النيسابوري	231
سمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب	مسلم	236 (غ.ن)

ش

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
الشمس والقمر ثوران مكوران في جهنم	البيهقي	301 (غ.ن)

ص

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
صرت إلى مستوى أسمع فيه صريف الأقلام	مسلم	296 (غ.ن)، 306، 309 (غ.ن)

ض

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
ضحى النبي صلعم بكبشين أملحين أقرنين	مسلم	317 (غ.ن)

ع

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
العرش على ملك من لؤلؤة في صورة ديك رجلاه في التخوم السابعة	إبن أبي شيبة	263 (غ.ن)

غ

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
[الغرباء] الذين يلصحون ما أفسده الناس	الترميذي	232

ف

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
فإذا كان يوم القيامة وكان تقدم المؤمن ...	متفق عليه	282(غ.ن)
[...] فان بينكم وبينها [السماء] مسيرة خمسمائة عام ...	البيهقي	324(غ.ن)
الفردوس وسط الجنة وأعلى الجنة ...	البخاري و الترميذي	248 ، 254
فرض رسول الله (ص) زكاة الفطر طهرة للصائم	أبو داود	411
[...] فلا يحل لامرء كافر يجد ريح عيسى	مسلم	241 (غ.ن)
في الجنة سوق لابيع فيه ولا شراء إلا الصور ...	الترميذي	303، 392(غ.ن)

ق

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
[...] قال [آدم] رب من هذا ؟ فقال : هذا إبنك داود	الترميذي	258 (غ.ن)
أقتلوا الحية فإنها شيطان	مسلم	319 (غ.ن)
قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فنصفها لي ...	مسلم	361

ك

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
كان ياتيني الملك في مثل صلصة الجرس	البخاري	215 (غ.ن)
كان [النبي] إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فركع ركعتين	مسلم	341
كبد النون برزخ الأنعام	خبر غريب لم نقف عليه	315 (غ.ن)
الكرسي موضع القدمين	ابن أبي شيبة والبهقي	213 ، 205
كنت كنزا لا أعرف فاحببت أن أعرف ...	أنظر العجلوني	250
كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد	الترميذي	364
كنت نبيا وآدم بين الماء والطين	أنظر : العجلوني	367 ، 364 (غ.ن)
كيف وجدت الموت؟ قال : كسفود حديد محمي	أبو الشيخ الأصبهاني	288 (غ.ن)

ل

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
لاتفضلوا بين الانبياء ...	مسلم	228،224(غ.ن)،229،273، 291،290(غ.ن)
لاتخيروني على ...	مسلم	273 ، 224 (غ.ن)
لاتقوم الساعة حتى	مسلم	237 (غ.ن)
لاتسبوا الدهر فإن الله	مسلم	263 (غ.ن)
لايزال الله مقبلا على	ابن حجر	389
لقيت ليلة أسري بي	ابن حنبل	261 (غ.ن)
للعامل منهم أجر خمسين	الترميذي	242 (غ.ن)
[...] اللهم اجعل في قلبي	متفق عليه	203
لله ملائكة ما بين عاتق	أبو داود	263 (غ.ن)
لماخلق الله تعالى آدم	الحاكم وابن أبي عاصم	220 (غ.ن)
لو يعلم المناجي من	لم أقف عليه ويشهد بصحته	389 (غ.ن)
	أحاديث رواها الشيخان وابن حجر	

م

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
ما من دابة إلا وهي مسيخة بإذنها يوم ...	ابن ماجة	323 (غ.ن)
المؤذن يغفر له مد صوته ويشهد له كل ...	النسائي	325(غ.ن)
المؤمن ياكل في معىً واحد والكافر في سبعة أمعاء	مسلم	334 (غ.ن)
ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ ...	مسلم	340
ما تسمون هذه فقالوا : السحاب ، قال : والمزن ...	البيهقي	380 (غ.ن)
مامنكم من أحد الا وقدوكل الله به قريته من الجن	مسلم	387
ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لايؤدي حقها	مسلم	393 (غ.ن)

م

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
المصلي يناجي ربه	متفق عليه	389
من قال حين يسمع النداء : اللهم بهذه الدعوة ...	متفق عليه	387 (خ.ن)
من شتمك فقل : إني صائم	مسلم	394 (خ.ن)
من زعم أني خير من يونس بن متى فقد كذب	البخاري	224 (خ.ن)
من صلى البردين دخل الجنة	مسلم	227
من حفظ عشر ءايات من سورة الكهف عصم فتنة الدجال	مسلم	241
من زعم أن محمد (ص) رأى ربه فقد أعظم	مسلم	301 (خ.ن)

ن

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
نحن الآخرون والأولون	مسلم	242 (خ.ن)

هـ

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم	مسلم	299
هل تدرون ما هذه التي فوقكم ؟قالوا الله ...	البيهقي	381 (خ.ن)
[...] هل من داع فأستجيب له ؟ هل من سائل فأعطيه	مسلم	400 (خ.ن)
[...] هم إخواني فقال الصحابة : نحن إخوانك ...	مسلم	238 (خ.ن)

و

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
ورأيت جبريل عليه السلام فإذا أقرب ...	مسلم	295 (خ.ن)
ورب الملكوت إني بعثت بعلم الأعيان	لم أقف عليه	353 (خ.ن)
ولاتزال جهنم تقول : هل من مزيد ؟	مسلم	383
والذي نفسي بيده لاتقوم الساعة حتى ...	الترميذي	236 (خ.ن)

ي

أطراف الحديث	الراوي	الصفحة
يا أهل الجنة خلود بلا موت	مسلم	317 (خ.ن)
يا جابر ، إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره	أنظر : العجلوني	362
يخرج الدجال فيتوجه قبله رجل من المؤمنين	متفق عليه	240
يدخل الناس الجنة على طول أبيهم آدم (ع)	متفق عليه	300 (خ.ن)
يعظم الكافر في النار حتى يكون ضرسه كجبل أحد	مسلم	222 (خ.ن)
يعطى الولي في الجنة فوق مائة رجل من أهل الدنيا	أحمد بن حنبل	349 (خ.ن)
يقول الله : كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا	مسلم	394 (خ.ن)، 397، 398
يَقتل الدجالُ الكهفي الأكبر	خبر غريب لم أقف عليه	240 (خ.ن)

فهرس القوافي (1)

أ

صدر البيت	قافيته	قائله	عدد الأبيات	الصفحة
أهل الرياء	الظلام العاتم	ابن البني	3	42

د

صدر البيت	قافيته	قائله	عدد الأبيات	الصفحة
راش إمام الهدى	من جناح	ابن حربون	1	52

و

صدر البيت	قافيته	قائله	عدد الأبيات	الصفحة
وما تدفع الأبطال	بالرقى والتمائم	ابن قسي	4	44

---

(1)- ملاحظة :
يضم هذا الفهرس الأشعار الموجودة بجزء الدراسة فقط، لعدم وجودها في مخطوط "كتاب خلع النعلين" ولا بهوامش تحقيقه.

فهرس الأعلام (1)

أ

- ب -

(1)- ملاحظات :
أ- يضم هذا الفهرس الأعلام الواردة بالجزأين معا .
ب- رتبنا هذا الفهرس حسب الحروف الأبجدية وغير مراعين في ذلك الأبناء والآباء .
ج- اعتمدنا إسم الشهرة في الترتيب قبل غيره .
د- أخضعنا الإسم اللاتيني في الترتيب للحرف العربي .
هـ- إذا ورد الإسم بمخطوط "كتاب خلع النعلين" نكتب أمام الصفحة التي ورد بها حرفي : غ. ن. (خلع النعلين) .

- ع -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

فهرس الملل والنحل (1)

ملاحظات : 1- يضم هذا الفهرس أسماء الملل و النحل الواردة بالجزأين معا .

2- لم ندخل في الإعتبار عند الترتيب حرف التعريف « ألـ » .

3- إذا أوردنا الإسم بمخطوط "كتاب خلع النعلين" وضعنا أمام الصفحة التي ورد بها حرفي : غ. ن (خلع النعلين) .

فهرس الأسر والقبائل والدول والأمم والأجناس (1)

ملاحظات : أ- رتبنا هذا الفهرس حسب الحروف الأبجدية .

ب- يضم هذا الفهرس أسماء الأسر والقبائل والدول والأمم والأجناس الواردة بالجزأين معا .

ج- لم ندخل في الإعتبار عند الترتيب حرف التعريف « ألـ» .

د- لم نراعي عند الترتيب بنو و أبناء .

هـ- إذا أوردنا الإسم بمخطوط "كتاب خلع النعلين" وضعنا أمام الصفحة التي ورد بها حرفي : غ. ن (خلع النعلين) .

فهرس الأماكن والبلدان (1)

ملاحظات :

1- يضم هذا الفهرس أسماء الأماكن والبلدان الواردة بالجزأين معا .

2- لم نراعي عند الترتيب حرف التعريف « ألـ » .

3- إذا أوردنا الإسم بمخطوط "كتاب خلع النعلين" وضعنا أمام الصفحة التي ورد بها حرفي : خ. ن (خلع النعلين) .

فهرس المصادر والمراجع (1)

اولا : المصادر المخطوطة :

ابن عربي الحاتمي ابو عبد الله محمد :

1- **شرح كتاب خلع النعلين لابن قسي**: مخطوط بمكتبة شهيد علي باشا(ملحقة بالمكتبة السليمانية المركزية) استانبول ،تركيا، رقم 1174،وبمكتبة أيا صوفيا، باستانبول، رقم 1879.

الشيخ عبدي البوسناوي :

2- **خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجميعن**، مخطوط بدار الكتب بالقاهرة رقم 639 .

ابن العربي القاضي ابوبكرمحمد :

3- **سراج المريدين في سبيل المهتدين** ، مخطوط بدار الكتب بالقاهرة، رقم 20348 ب.

ثانيا : المصادر العربية المطبوعة :

4*- **القرآن الكريم** ، طبع تحت إشراف لجنة تصحيح المصاحف بمشيخة الأزهر برئاسة عبد الفتاح القاضي ، القاهرة 1962 .

ابن الآبار ابو عبد الله محمد القضاعي :

5- **الحلة السيراء** ، تحقيق حسين مؤنس ، ط 1 ، القاهرة 1963 .

6- **المعجم في اصحاب الصدفي** ، دار الكتاب العربي ، القاهرة 1967 .

7- **التكملة لكتاب الصلة** ، تحقيق عز الدين العطار الحسيني ، القاهرة 1955 .

8- **التكملة لكتاب الصلة** ، المجلد الثاني ، مطبعة روخس مجريط 1887 .

ابن الأثير ابو الحسن علي الجزري :

9- **جامع الأصول** ، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط ، ط 2 دار الفكر 1983 .

10- **الكامل في التاريخ**، القاهرة 1290 هـ .

الإدريسي ابو عبد الله محمد :

11- **نزهة المشتاق**، الكراسة الثالثة، معهد الدراسات الشرقية ، نابولي 1972 .

احمد بابا التنبكتي :

12- **نيل الإبتهاج** : مطبوع بهامش **"الديباج" لابن فرحون** ، ط1 ، مصر 1351 .

إخوان الصفا :

13- **رسائل إخوان الصفا**: طبعة دار صادر، بيروت، د.ت.

---

1) – إذ سبق أن أوردنا في هوامش الدراسة والتحقيق جميع المصادر والمراجع التي اعتمدناها بالإحالة إلى أجزائها وصفحاتها ، فإننا نقتصر في هذا الفهرس على ذكر أهمها غافلين المصادر والمراجع الأخرى رغبة في الإيجاز .

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل :

14- **مقالات الإسلاميين**: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد،ط1، مكتبة النهضة، المصرية، 1950

البخاري أبو عبد الله محمد :

15- **صحيح البخاري** : دار إحياء التراث العربي ، 1958 .

ابن بشكوال أبو القاسم خلف :

16- **الصلة** ، تحقيق إبراهيم الابياري ، ط1 ، دار الكتاب المصري ، القاهرة 1989 .

البغدادي أبو منصور عبد القاهر :

17- **كتاب أصول الدين** ، ط 1 ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، 1981 .

البيهقي أبو بكر أحمد :

18- **الاسماء والصفات** ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دار احياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

19- **دلائل النبوة**، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب، بيروت، ط1، 1985.

البوصيري محمد بن سعيد الصنهاجي :

20- **قصيدة البردة** ، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني ، القاهرة ، د.ت .

التادلي (ابن الزيات) أبو يعقوب يوسف :

21- **التشوف** ، تحقق أحمد التوفيق ، منشورات كلية الاداب ، الرباط ، 1984 .

الترميذي أبو عيسى محمود :

22- **سنن الترميذي** بشرح القاضي ابن العربي ، لبنان ، د.ت .

ابن تومرت محمد المهدي :

23- **اعز ما يطلب** ، نشرة لوسياني ، الجزائر 1903 .

ابن تيمية أبو العباس أحمد :

24- **مجموع الفتاوي** ، مج 5 ، دار المعارف ، البيضاء ، المغرب ، د.ت .

جابر بن حيان :

25- **الحدود**، حققه ونشره عبد الأمير الأعسم ضمن كتاب"**المصطلح الفلسفي عند العرب**"،ط2 ، القاهرة 1989 .

الجرجاني علي بن محمد :

26- **التعريفات** ، استانبول ، 1327 .

الجويني عبد المالك :

27- **الشامل**، تحقيق علي سامي النشار وفيصل عون وسهير محمد،ط منشأة المعارف بالاسكندرية 1969

حاجي خليفة :

28- **كشف الظنون** ، مكتبة المثنى ، د.ت .

28- **كشف الظنون** ، دار الفكر ، بيروت ، 1982 .

الحاكم النيسابوري :

29- **المستدرك على الصحيحين** ، دار الفكر ، بيروت ، 1978 .

ابن حجر العسقلاني :

30- **فتح الباري**، تحقيق عبد العزيز عبد الله ومحب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .

31- **لسان الميزان**، ط ، دار الفكر ، د.ت .

ابن حزم أبو محمد علي :

32- **الفصل في الملل والنحل** بيروت ، 1975 .

33- **المحلى** ، منشورات المكتب التجاري ، بيروت ، د.ت .

ابن حيان أبو مروان خلف :

34- **المقتبس** : نشرة شالميتا وكورنطي، المعهد الاسباني العربي بمدريد بالاشتراك مع كلية الاداب ، بالرباط ، مدريد 1979 .

35- **المقتبس** ، تحقيق محمود علي مكي ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1973 .

ابن الخطيب ابو عبد الله محمد :

36- **اعمال الأعلام**، تحقيق بروفنسال ، دار المكشوف ، بيروت 1956 .

37- **الإحاطة في اخبار غرناطة** ، تحقيق محمد عبد الله عنان ،ط.2 ، القاهرة 1973.

38- **روضة التعريف بالحب الشريف** ، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة ،الدار البيضاء.

ابن خلدون عبد الرحمن :

39- **المقدمة** ، ط3، المطبعة الأميرية ، ببولاق ، مصر ، 1320 هـ .

40- **شفاء السائل** ، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي ، معهد الدراسات الشرقية، بيروت 1959 .

41- **ديوان العبر** ، منشورات دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1968 .

ابن خلكان احمد :

42- **وفيات الأعيان** ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، لبنان ، د.ت .

ابو داود سليمان :

43- **سنن ابي داود**، تحقيق محمد ناصر الدين الالباني، ط1، المكتب الاسلامي،بيروت 1989

ابن الدباغ عبد الرحمن :

44- **مشارق أنوار القلوب** ، تحقيق هـ ، ريتر ، دار صابر ، بيروت ، د.ت .

الذهبي أبو عبد الله محمد :

45- **سير اعلام النبلاء** ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، ومن معه ، ط 7 ، مؤسسة الرسالة ، 1990 .

ابن رشد أبو الوليد محمد :

46- **فصل المقال** ، تحقيق الير نصري نذر ، ط2، دار المشرق ، بيروت ، د.ت .

47- **تهافت التهافت** ، تحقيق سليمان دنيا ، ط3 ، دار المعارف مصر ، دت.

48- **تلخيص ما بعد الطبيعة** ، ط1 ، المطبعة الادبية ، مصر ، د.ت .

49- **بداية المجتهد** ، دار الفكر ، د.ت .

ابن الزبير أبو جعفر احمد :

50- **صلة الصلة**، تحقيق بروفنسال ، الرباط، 1937 .

ابن أبي زرع أبو الحسن علي :

51- **الأنيس المطرب بروض القرطاس** ، دار المنصور، الرباط، 1973 .

ابن السبكي أبو النصر عبد الوهاب :

52- **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي ط1، 1968 .

ابن سبعين عبد الحق :

53- **الرسالة الفقيرية** (ضمن رسائل ابن سبعين) تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتاليف والنشر والترجمة ، 1965 .

54- **بد العارف** ، تحقيق جورج كتورة، ط1 ، بيروت 1978 .

ابن سعيد المغربي :

55- **المغرب في حلى المغرب** ، تحقيق شوقي ضيف ، ط3 دار المعارف ، القاهرة ، د.ت .

سهل التستري :

56- **تفسير القرآن** ، دار الكتب العربية البرى ، مصر ، د.ت.

السهروردي أبو حفص عمر بن محمد :

57- **عوارف المعارف** ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت .

ابن سينا أبو علي الحسين :

58- **الحدود** ، نشره وحققه عبد الأمير الأعسم ضمن كتاب **المصطلح الفلسفي عند العرب** ط 2، القاهرة 1989 .

59- **الرسالة العرشية** ، حيدر أباد ، 1353 هـ .

السيوطي جلال الدين :

60- **الدر المنثور في التفسير بالماثور** ، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .

61 - **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** ، مصر ، د.ت .

الشاذلي أبو الحسن :

62- **الحزب الكبير** ، مطبوع ضمن مجموعة مشتملة على أوراد سنية للسادة الشاذلية، مصر ، د.ت.

ابن شاكر الكتبي "

63- **فوات الوفيات** ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، د.ت .

الششتري أبو الحسن علي :

64- **ديوان الششتري** ، تحقيق علي سامي النشار ، ط1 ، دار المعرفة ، مصر ، 1960.

الشعراني عبد الوهاب :

65- **لواقح الأنوار في طبقات الأخيار** ، دار الفكر ، د.ت.

الشهرستاني محمد عبد الكريم :

66- **الملل والنحل** ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، القاهرة ، 1968 .

الشوكاني محمد بن علي :

67- **نيل الأوطار** ، دار الجيل ، بيروت ، 1973 .

ابو الشيخ الأصبهاني :

68- **كتاب العظمة** ، تحقيق مصطفى عاشور ومحمد السيد إبراهيم ، القاهرة .

ابن ابي شيبة العبسي :

69- **كتاب العرش** ، تحقيق محمد بن حمد الحمود ، ط2، مكتبة السنة ، القاهرة 1990.

صاعد الأندلسي :

70- **طبقات الأمم** ، مصر ، د.ت .

صالح بن مهدي المقبلي :

71- **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ** ، القاهرة 1328 .

الطالب بن الحاج :

72- **حاشية على شرح محمد بن احمد الشهير بميارة لمنظومة عبد الواحد بن عاشر على مذهب الإمام مالك** ، ط2 ، بولاق مصر 1319 هـ .

الطبري :

73- **تفسير الطبري** ، دار الفكر 1984 .

ابن ابي عاصم :

74- **كتاب السنة** ، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، ط1 ، المكتب الإسلامي 1980 .

ابن عبدون ابو محمد عبد المجيد :

75- **رسالة في القضاء والحسبة**، تحقيق بروفنسال، ضمن **ثلاث رسائل اندلسية في آداب الحسبة والمحتسب** ، القاهرة ، المعهد العلمي الفرنسي ، 1955 .

ابن عباس :

76- **الإسراء والمعراج** ، تحقيق نذير العظمة ، نشره ضمن كتابه **المعراج والرمز الصوفي** ، بيروت ، ط1 ، 1982.

76- **الإسراء والمعراج** ، المكتبة الشعبية ، بيروت ، د.ت.

عبد الواحد المراكشي :

77- **المعجب** ، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، ط7 ، 1978 .

عبد الكريم الجيلي :

78- **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر** ، مطبعة صبيح بالأزهر، 1960.

ابن عذاري :

79- **البيان المغرب** ، تحقيق احسان عباس ، ط2، دار الثقافة ، بيروت 1980 .

80- **البيان المغرب (قسم الموحدين)**، تحقيق إبراهيم الكتاني، محمد زنبير، محمد بن تاوت عبد القادر زمامة ، ط1 ، 1985 .

العجلوني اسماعيل بن محمد :

81- **كشف الخفاء** ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1988 .

ابن عربي الحاتمي أبو عبد الله محمد :

82- **كتاب الألف**، منشور ضمن رسائل ابن عربي،ج1، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

83- **كتاب الميم**، منشورضمن رسائل ابن عربي، ج1، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت

84- **كتاب النون** ، منشور ضمن رسائل ابن عربي، ج1، ط2، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت .

85- **كتاب الواو**، منشور ضمن رسائل ابن عربي،ج1،ط2، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت.

86- **رسالة الإنتصار**، منشور ضمن رسائل ابن عربي،ج2،ط2،دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت.

87- **عنقاء مغرب** ، مصر، 1954 ، د.ت .

88 - **الفتوحات المكية** ، دار الكفر ، د.ت .

89- **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي ، ط2 ، بيروت 1980 .

90- **رسالة روح القدس والدرة الفاخرة**، رجعنا للترجمة الفرنسية لهما التي قام بها R.W. Austin وعنونها ب : Les soufis d'andalousie edit, sindibad, paris 1979

ابن العربي ، القاضي أبو بكر محمد :

91- **عارضة الأحوذي لشرح الترميذي**، دار الكتاب العربي ، لبنان ،د.ت .

العراقي أبو الفضل عبد الرحيم :

92- **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، مطبوع بهامش **إحياء علوم الدين** دار المعرفة ، بيروت .د.ت .

ابن العريف أبو العباس احمد :

93- **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة** ، تحقيق عصمت دندش ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1993 .

94- **محاسن المجالس**، نشره نهاد خياطة ، بمجلة المورد ، مج 9 /ع 4 / 1981.

94- **محاسن المجالس**، نشره بالإسبانية أسين بلاثيوس وترجمه للفرنسية كفييرا Cavellira ، باريس 1933 .

ابن عطية أبو محمد عبد الحق :

95- **المحرر الوجيز** ، المجلس العلمي ، فاس ، 1975 .

علي بن محمد الوليد الداعي الإسماعيلي.

96- **تاج العقائد ومعدن الفوائد** ، تحقيق عارف تامر ، دار المرق ، بيروت 1967 .

عمر بن بدر الموصلي :

97- **المغني عن الحفظ والكتاب** ، القاهرة 1342 .

عياض، القاضي :

98- **الشفا** ، مصر ، 1318 هـ .

ابن غازي محمد المكناسي :

99- **الروض الهتون** ، طبعة حجرية . د.ت .

الغزالي أبو حامد محمد :

100- **إحياء علوم الدين** ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت .

101- **الأربعين في أصول الدين**، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر .د.ت .

102- **تهافت الفلاسفة** ، تحقيق سليمان دنيا ط4 ، دارالمعارف ، مصر ، د.ت .

103- **الحدود**، تحقيق عبد الأمير الأعسم، نشره ضمن المصطلح الفلسفي عند العب، ط2، القاهرة 1989

104- **مشكاة الأنوار**، تحقيق أبو العلا عفيفي ، المكتبة العربية ، القاهرة ، 1964 .

105- **المعارف العقلية**، تحقيق عبد الكريم العثمان ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 1963 .

106- **معارج القدس**، إخراج ، محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، مصر ،د.ت .

107- **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام**، عربها عن الفارسية نور الدين آل علي . الدار التونسية للنشر 1972 .

108- **المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى** ، مطبعة حجازي ، القاهرة . د.ت .

109- **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، ط7 ، دار الأندلس ، بيروت 1967 .

110- **منهاج العابدين** ، إخراج محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة العربية ، القاهرة ، 1964 .

111- **كيمياء السعادة**، إخراج محمد جابر ، مكتبة الجندي مصر .د.ت .

112- **ميزان العمل** ، إخراج محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، مصر ، د.ت.

ابن فرحون برهان الدين إبراهيم :

113- **الديباج المذهب** ، ط1 ، مصر 1351 .

ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله :

114- **تاريخ علماء الأندلس**، القاهرة 1966 .

افلوطين :

115- **التساعية الرابعة في النفس** ، تعريب فؤاد زكريا ومراجعة محمد سليم سالم ، وزارة الثقافة الهيأة المصرية للتأليف والنشر ، 1970 .

الفيروزابادي :

116- **القاموس المحيط** ، الحسنية ، 1330 هـ .

القرطبي :

117- **التذكرة** ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، بيروت 1986 .

القشيري عبد الكريم :

118- **الرسالة** ، ج1 تحقيق محمد عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، ط1، دار الكتب الحديثة ، مصر 1966 .

119- **الرسالة** ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د.ت .

ابن القطان أبو علي حسن :

120- **نظم الجمان** ، تحقيق محمود علي مكي ، تطوان د.ت.

ابن القيم أبو عبد الله الجوزية :

121- **كتاب الروح** ، ط3 ، مكتبة الرياض ، 1966 .

الكاشاني عبد الرزاق :

122- **إصطلاحات الصوفية** ، تحقيق عبد الخالق محمود ، ط2 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1984

ابن كثير أبو الفداء اسماعيل :

123- **تفسير ابن كثير** ، دار الفكر 1986 .

124- **النهاية في الفتن والملاحم** ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت 1988 .

الكلاباذي أبو بكر محمد :

125- **التعرف لمذهب أهل التصوف**، نشر عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1980 .

الكندي أبو يوسف يعقوب :

126- **الحدود**، حققه عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب **المصطلح الفلسفي عند العرب**، ط2،القاهرة 1989

محمد بن عبد المالك المراكشي :

127- **الذيل والتكملة ، السفر 5 القسم 2** ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1965 .

128- **الذيل والتكملة ، السفر 6** ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، 1973 .

محمد زكرياء الكندهلوي :

129- **أوجز المسالك إلى موطا الإمام مالك** ، دار الفكر ، 1989 .

محمد السعيد بن بسيوني زغلول :

130- **موسوعة أطراف الحديث** ، عالم التراث ، بيروت . د.ت .

المزي :

131- **تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف**، تحقيق عبد السلام شرف الدين ، ط3، بيروت 1983 .

مجهول :

132- **الحلل الموشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة ، ط1، الدار البيضاء، 1979

مسلم ابن الحجاج القشيري :

133- **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط2، دار الفكر 1978 .

المقدسي يوسف بن يحيى :

134- **عقد الدرر في أخبار المنتظر** ، ط 1 ، القاهرة 1979 .

المقري أحمد بن محمد :

135- **نفح الطيب** ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1968 .

135- **نفح الطيب** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العربي، بيرت ، د.ت.

محمد فؤاد عبد الباقي :

136- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن** ، ط2 ، القاهرة 1988 .

ابن مسرة محمد بن عبد الله :

137- **كتاب خواص الحروف،** نشره وأعده الشيخ الكامل محمد محمد عويضة ضمن كتابه "ابن مسرة"، دار الكتب العلمية الطبعة الاولى، بيروت 1993 .

138- **رسالة الإعتبار** نشره وأعده الشيخ الكامل محمد محمد عويضة ضمن كتابه "ابن مسرة"، دار الكتب العلمية ط 1، بيروت 1993 .

ابن منظور :

139- **لسان العرب،** طبعة بيروت، 1955 .

النبهاني يوسف بن إسماعيل :

140- **جامع كرامات الأولياء** ، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، المكتبة الشعبية، بيروت ، لبنان، د.ت .

النووي :

141- **الأذكار** ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت .

ونسنك :

142- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي** ، ليد ن ، 1936 .

يوحنا :

143- **الإنجيل** ، الترجمة العربية ، طبعة الأميريكان ، بيروت .

ثالثا : المراجع العربية المطبوعة :

إبراهيم القادري بوتشيش :

144- **المغرب والأندلس في عصر المرابطين،** ط1 ، 1993 .

إحسان عباس :

145- **نوازل ابن رشد** ، مجلة الأبحاث الجامعة الأميريكية ج3-4 / 1969بيروت .

اسين بلاثيوس :

146- **ابن عربي** ، تعريب عبد الرحمن بدوي ، مطبوعات الكويت 1979 .

الفردبل :

147- **الفرق الإسلامية بالشمال الافريقي،** تعريب عبد الرحمن بدوي ، دارالعرب الإسلامي ، بيروت 1981 .

الألباني (محمد ناصر الدين) :

148- **سلسلة الأحاديث الصحيحة (جزاين)** ط4 ، المكتب الإسلامي 1985 .

149- **سلسلة الأحاديث الضعيفة** ، الجزء الأول ، ط4، 1398هـ ، الجزء الثاني ، ط1 ، 1399 هـ .

150- **ظلال الجنة في تخريج السنة** (على هامش **كتاب السنة** لابن أبي عاصم)، ط1، المكتب الإسلامي 1980 .

بالنثيا :

151- **تاريخ الفكر الأندلسي** ، تعريب حسين مؤنس ، ط1، مصر 1951 .

بروفنسال :

152- **مؤرخو الشرفاء** ، تعريب عد القادر الخلادي ، ط، الرباط ، 1779 .

بروكلمان :

153- **تاريخ الأدب العربي** ، تعريب ، عبد الحليم النجار ، ط2، دارالمعارف ، مصر .

برناردلويس :

154- **أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**، تعريب حكمت تلحوق، ط1، 1980، دار الحداثة ، بيروت.

بولس نويا اليسوعي :

155- **رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المريدين في الأندلس**، مجلة أبحاث الجامعة الأميريكية، بيروت عدد 27 / 1978 1979 .

بدوي عبد الرحمن :

156- **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** ، مصر ، 1947 .

157- **شخصيات قلقة في الإسلام**، دراسات معربة ، ط2، دار النهضة العربية 1964 .

158- **ارسطو عند العرب** ، ط2، الكويت 1978 .

159- **الزمان الوجودي** ، ط2 ، القاهرة 1955 .

160- **الإنسان الكامل في الإسلام** ، دراسات معربة ، ط2، وكالة المطبوعات الكويت ، 1976 .

161- **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دراسات معربة، ط 3، دارالنهضة العربية 1965

162- **الأفلاطونية المحدثة عند العرب** ، ط2، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1977.

163- **تاريخ التصوف الإسلامي** ، ط1، وكالة المطبوعات الكويت ، 1975 .

التفتزاني أبو الوفاء الغنيمي :

164- **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** ، ط1 ، دار الكتاب اللبناني ، 1973 .

الجابري محمد عابد :

165- **نقد العقل العربي 1 (تكوين العقل العربي)** ، ط1، بيروت 1984 .

166- **نقد العقل العربي 2 (بنية العقل العربي)** ، ط1، المغرب 1986

167- **التراث والحداثة**، ط1، بيروت ، 1991 .

جولدتسهير :

168- **العقيدة والشريعة في الإسلام**، تعريب محمد يوسف وعلي حسن وعبد العزيز عبد الحق ، ط2، مطلع دار الكتاب العربي مصر ، د.ت .

169- **العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث**، تعريب عبد الرحمن بدوي، نشره ضمن كتاب **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دراسات معربة، ط3 ، دار النهضة العربية، القاهرة ، 1965 .

حسين مؤنس :

170- **نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين**، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مدريد، مج 3 / ع 1 / 1955 .

171- **الثغر الأعلى في عصر المرابطين** ، مجلة كلية الآداب الإسكندرية مجلد 11 جزء 2 / 1949 .

172- **فجر الأندلس**، الطبعة الاولى القاهرة، 1959 .

حسن حنفي :

173- **من العقيدة الى الثورة**، مصر 1988 .

رشيد رضا :

174- **تفسير المنار**، ط1 ، المنار ، 1346 هـ .

سيد حسين نصر :

175- **الصوفية بين الأمس واليوم** ، تعريب كمال خليل اليازجي ط1 ، 1975 .

طه عبد الرحمن :

176- **العمل الديني وتجديد العقل** ، ط1، الرباط ، 1989 .

العباس بن إبراهيم :

177- **الإعلام بمن حل بمراكش واغمات من الأعلام**،تحقيق عبد الوهاب بن منصور الرباط، 1984

عبد الأمير الأعسم :

178- **المصطلح الفلسفي عند العرب** ، ط2 ، القاهرة ، 1989 .

عز الدين أحمد موسى :

179- **النظام الإقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، الطبعة الاولى، دار الشروق ، 1983 .

عصمت دندش :

180- **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين** الطبعة الاولى دار الغرب الإسلامي، بيروت ، 1988 .

علي زيعور :

181- **التفسير الصوفي للقرآن** ، عند الصادق ، ط1 ، دار الأندلس ، لبنان 1979 .

أبو العلا عفيفي :

182-**ابو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين**، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مج11/1957.

183- **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، مجلة كلية الاداب، جامعة الإسكندرية، مج1 / ج1 / 1933

184- **من اين استقى محيي الدين بن العربي فلسفته الصوفية؟**، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية ، مج2 / ج 1 / 1934 .

فالح مهدي :

185- **البحث عن منقذ** ، ط1 ، دارابن رشد ، 1981 .

كامل مصطفى الشيبي :

186- **الصلة بين التصوف والتشيع** ، ط3 ، دارالأندلس ، بيروت 1982 .

ماسينيون :

187- **الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية** ، تعريب عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه **الإنسان الكامل في الإسلام** ، ط2 ، 1976 ، الكويت .

188- **سلمان الفارسي والبواكر الروحية للإسلام في إيران** ، تعريب عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه **شخصيات قلقة في الإسلام**، ط2، دار النهضة القاهرة 1964.

مجمع اللغة العربية :

189- **المعجم الوسيط** ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت .

محمد عبد الله عنان :

190- **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الأول: عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية** ، الطبعة 1، القاهرة ، 1964 .

191- **دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي**، ط1، القاهرة ، 1960 .

محمود علي مكي :

192- **وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين**، مجلة المعهد، المصري للدراسات الإسلامية بمدريد ، 1959-1960 .

193- **التصوف الأندلسي،مبادئه وأصوله**، مجلة دعوة الحق ع9،8 / 1962 الرباط .

محمد سلوم

194- **مختصر لوامع الأنوار البهية** ، مصر ، 1960 .

محمد محمد عويضة (الشيخ) :

195- **ابن مسرة**، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993 .

نذير العظمة :

196- **المعراج والرمز الصوفي** ، ط1 ، دار الباحث ، بيروت 1982 .

النشار علي سامي :

197- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (ج1) ، ط5 ، دار المعارف مصر 1971 .

198- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (ج2) ، ط4 ، دار المعارف مصر 1969 .

199- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (ج3) ، ط1 ، دار المعارف مصر 1969 .

200- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط3 ، دار المعارف مصر 1966 .

هانزهينرش شيدر :

201- **نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين،مصدرهاوتصويرها الشعري**، تعريب عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب **الإنسان الكامل فيالإسلام** ، ط2 ، الكويت 1976 .

هيدجر :

202-**ما الميتافيزيقا ؟** ، تعريب فؤاد كامل ، ط2 ، القاهرة 1974 .

يوسف اشباخ :

203- **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، تعريب محمد عبد الله عنان، القاهرة 1958

رابعا : المراجع الاعجمية

* **FAURE (A.) :**

204-IBN Al Arif, in encyclopédie de l'islam,T III, N, edit, Paris 1971.

205- IBN Borjan, in encyclopédie de l' islam,T II, N, edit, Paris 1971 .

* **ARNALDEZ (R.):**

206-IBN Masarra, in encyclopédie de l'islam, T III, N edit, Paris 1971.

* **ASIN PALACIOS :**

207-IBN Al Arif, Mahasin al magalis, trad de l' éspagnol par F. Cavallera, Geuthner, Paris 1933.

208-IBN Masarra y Su escuela, madrid 1914.

* **BROCKELMAN (C.) :**

209- Geschichte Der Arabischen littératur T1, leiden, 1943.

210- Geschichte Der Arabischen littératur supp I, leiden,1937 .

* **CORBIN (H.) :**

211- Histoire de la philosophie Islamique, collection idées Edit. Callimard 1964

* **DREHER (J.):**

212- L'imamat d'ibn qasi à Mertola, In M.I.D.O. n° 18/1988 (Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire).

* **LAGARDER (V.):**

213- La tariqa et la révolte des muridun, in Revue de l'occident musulman et de la méditéranée, n° 35/1983

* **LAOUST (H.) :**

214- La politique de gazali, Geuthner, Paris 1970 .

* **LALANDE (A.) :**

215- Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 8ème édit.P.U.F. 1976.

* MASSIGNON (L.):

216- Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Nouvelle édition, vrin, Paris 1968.

217- Recueil de textes innédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam, Geuthner, Paris 1929.

* **OSMAN YAHYA :**

218- Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi, Edit I.F.D., Damas 1964.

فهرس الموضوعات